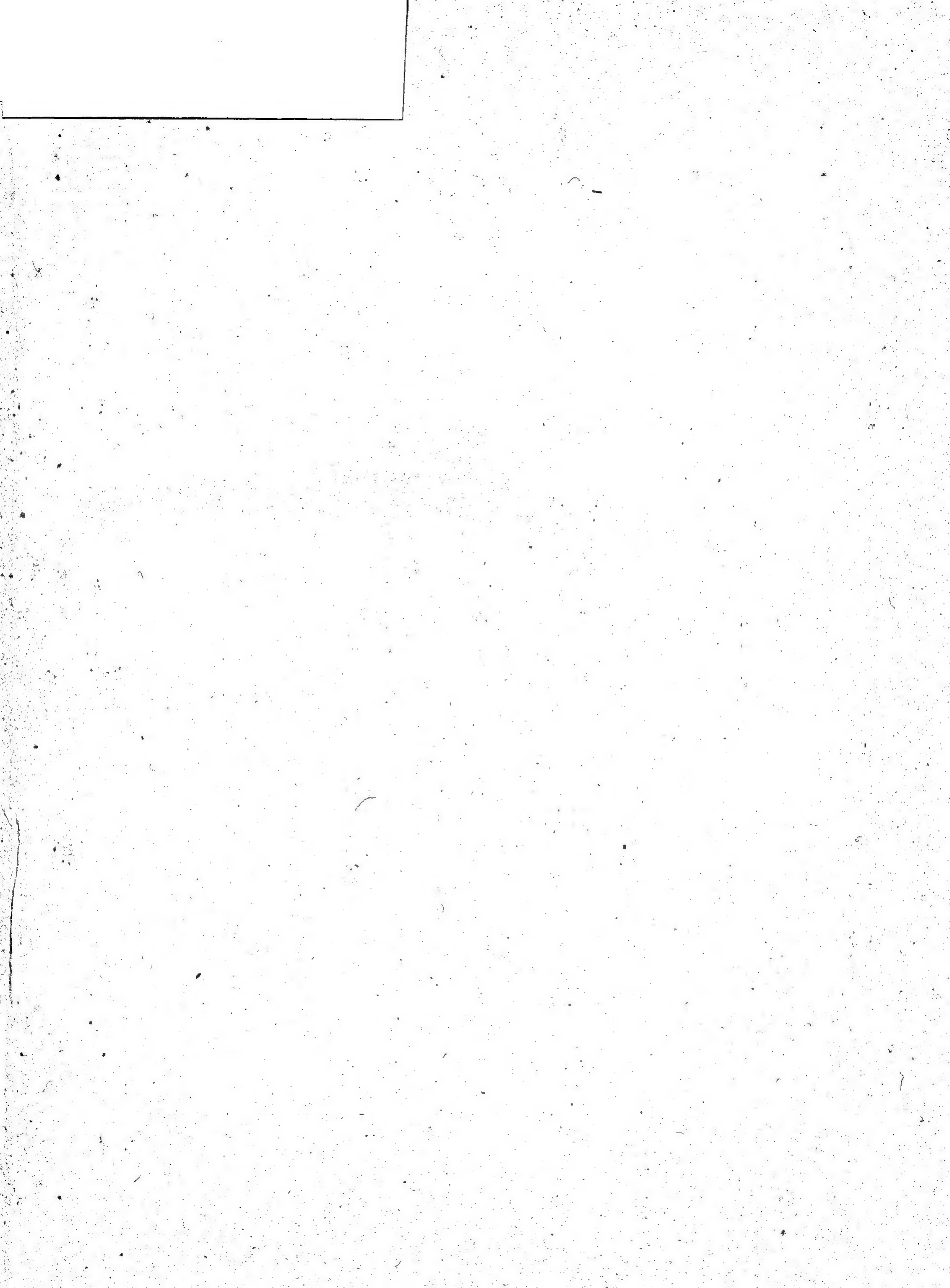
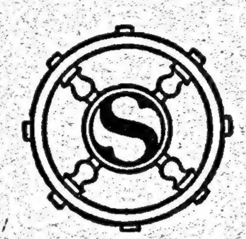
Edmund Mudrak / Die Nordische Heldensage







Jahrbuch für historische Volkskunde

Begründet von Wilhelm Fraenger · Fortgeführt von Walter Krieg

X. Band

Die Nordische Heldensage

Von

Edmund Mudrak

1943

Herbert Stubenrauch Verlagsbuchhandlung Berlin

Die Nordische Heldensage

Von

Edmund Mudrak

1943

Herbert Stubenrauch Verlagsbuchhandlung Berlin

Archiv-Nr. 113

Printed in Germany
Druck: Bibliographisches Institut AG., Leipzig

Inhaltsübersicht

Vorwort des Herausgebers

Mit dem vorliegenden X. Bande ihres Jahrbuches für historische Volkskunde legt die Verlagsbuchhandlung den Schlußteil der Darstellung der germanischen Heldensage von Dr. Edmund Mudrak vor.

Im Frühling 1938, während der Drucklegung des VII. Jahrbuchbandes Die deutsche Heldensage, ermunterte ich den Herrn Verfasser, seine Studien und Forschungen fortzusetzen, weil mir gleich beim Erwerb des ersten Bandes der Gesamtbereich der germanischen Heldensage vorgeschwebt hatte. In einer vorbildlichen, schönen Zusammenarbeit, für die ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche, ist nun diese großangelegte Untersuchung zu einem glücklichen Ende gediehen. Voller Zuversicht habe ich sofort die Herausgabe und Drucklegung dieses bedeutsamen Buches betrieben und bin nun glücklich, in dieser, an großen Entscheidungen so überreichen Zeit mit meinem neuesten Jahrbuchbande einen weiteren bescheidenen Beitrag für die Kenntnis der Grundlagen unserer deutschen Kultur liefern zu können.

Der in Vorbereitung befindliche XI. Band des Jahrbuchwerkes soll unter dem Titel Die arischen Völker und ihre Auseinandersetzungen mit einer fremden Welt das Gesamtwerk des verstorbenen Professors Dr. Georg Hüsing, das zum Teil weit verstreut und nur schwer erreichbar, zum Teil noch ungedruckt ist, ausbreiten und der genialen Forschungsarbeit dieses bedeutenden Mannes ein würdiges Denkmal setzen, auf das er seit langem schon Anspruch hat.

Die anschließenden Bände sind für eine umfassende, seit Jahren sorgfältig vorbereitete und sehr notwendige Geschichte des deutschen Bilderbogens aus der Feder von Professor Dr. Adolf Spamer vorgesehen. Ihre Herausgabe erscheint mir um so dringlicher, als ja andere europäische Völker längst recht umfangreiche Monographien über ihre Bilderbogen vorgelegt haben, die klar erweisen, daß Deutschland die Wiege dieser volkstümlichen Literatur- und Kunstäußerung ist. Das Jahrbuch für historische Volkskunde hat schon vor fast 20 Jahren in seinen beiden ersten Bänden mit Dr. Wilhelm Fraengers Studien über die Neuruppiner und russischen Bilderbogen diesem Thema seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Es nimmt mit dieser Planung den Faden wieder auf und hofft, diese Untersuchungen in Adolf Spamers Forschungen aufs glücklichste fortzusetzen.

Berlin, den 21. März 1942. Walter Krieg

Vorwort des Verfassers

Durch die mit diesem Bande vorgelegte Darstellung der „Nordischen Heldensage" ist das im 7. Bande des „Jahrbuches für historische Volkskunde" begonnene Unternehmen abgeschlossen, einen Überblick über die wichtigsten Stoffe der germanischen Heldensage nach Inhalt, Herkunft und Wesen zu bieten. Die Grundsätze der Behandlung und damit auch der Gliederung sind dieselben geblieben wie bei der Darstellung der im Jahre 1939 erschienenen „Deutschen Heldensage". Auch hier ging es also nicht um die literargeschichtliche Einordnung der einzelnen Denkmäler, sondern vor allem um die Frage der Herkunft und des Wesens der Stoffe. Jede Untersuchung, die sich nicht damit begnügt, nach literarhistorischer Ordnung der Denkmäler eine „Urfassung" zu erschließen und diese als gegebene Größe hinzunehmen, führt zwangsläufig zu den Sagenquellen verwandter Völker, vor allem aber zur volkseigenen Überlieferung und damit in das Arbeitsgebiet der Volkskunde. Viel wichtiger noch als die auf diesem Wege zu gewinnenden Einzelerkenntnisse über die Grundlagen, auf denen unsere Heldensage aufbaut, ist der Nachweis, daß wir es bei ihr mit einer aus dem Wesen des eigenen Volkstumes hervorgegangenen Erscheinung zu tun haben, da in ihr, mag sie zu einem nicht unerheblichen Teile auch Wandergut heranziehen, ein altes Erbe lebendig ist: Der Dichter schöpft aus volkseigener Überlieferung und wird so zum Gestalter einer von ihren Wurzeln her nationalen Kultur. Wir haben gerade heute, da es im Kampfe um das Leben und die Zukunft des deutschen Volkes vor allem auch um die Eigenwerte geht, die ihm seiner germanischen Herkunft nach zugehören, allen Anlaß, unsere Aufmerksamkeit den Zeugnissen dafür zuzuwenden, daß der Mutterboden der so lange verachteten, ja selbst in ihrer Eigenständigkeit geleugneten Volkskultur zur Grundlage einer kaum hoch genug einzuschätzenden Hochkultur geworden ist. Wir werden es als eine der schönsten Aufgaben gerade eines „Jahrbuches für historische Volkskunde" ansehen dürfen, den hier waltenden Zusammenhängen nachzugehen, zumal wir aus ihnen wichtige Lehren für die Zukunft ziehen können.

Viele der in diesem Buche behandelten Fragen konnte ich mit Karl v. Spieß durchbesprechen, mit dem ich mich durch vieljährige Arbeitsgemeinschaft verbunden fühle und dem ich ebenso wie Herrn Gero Zenker für die Hilfe zu danken habe, die er mir beim Lesen der Korrekturen zuteil werden ließ.

Wenn es möglich geworden ist, die „Nordische Heldensage" mitten im Kriege erscheinen zu lassen, so verdanke ich das dem Einsatze und der Tatkraft meines Verlegers, Herrn Walter Krieg, der nicht nur erkannt hat, wie wichtig gerade jetzt unsere geistige Rüstung für Gegenwart und

Zukunft ist, sondern auch alles daran gesetzt hat, um aus dieser Erkenntnis die Folgerungen zu ziehen.

Für die Herstellung der Vorlage für die Einbandzeichnung (nach dem Steine von Hablingbo) danke ich Fräulein Herta Sladky, Wien.

Erhebliche Schwierigkeiten bot die Darstellung der Namen. Grundsätzlich sollte die Namensform der jeweiligen Quellen beibehalten werden, so daß also derselbe Name in verschiedener Gestalt erscheint, je nachdem, ob er einer volkssprachlichen oder lateinischen Quelle entnommen ist. Bei den altnordischen Namensformen stellte sich die weitere Schwierigkeit ein, daß die Nominativform bei der deutschen Flexion nicht beibehalten werden konnte, so daß also Formen wie Angantýr und Angantý, Óðinn und Óðin, Hróarr und Hróar nebeneinander stehen. Nur in Ausnahmefällen wurde von der unmittelbaren Wiedergabe der nordischen Namensformen abgegangen und z. B. statt der dem Deutschen schwierigen Namensform Baldr die geläufigere Balder gewählt. Trotz aller Sorgfalt bei der Korrektur haben sich auch gelegentliche Schwankungen nicht ganz vermeiden lassen, für die die Nachsicht des Lesers erbeten werden muß.

Wien, im Feber 1942. Edmund Mudrak

Erklärung der Abkürzungen

Aarbøger	Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie.
Afanaßjew-Meyer I	Russische Volksmärchen. Gesammelt von Alexander N. Afanaßjew. Deutsch von Anna Meyer. Wien 1906.
Afanaßjew-Meyer II	A. N. Afanaßjew, Russische Volksmärchen, Neue Folge. Deutsch von Anna Meyer. Wien 1906.
AGRG.	Altgermanische Religionsgeschichte.
AnzfDA.	Anzeiger für Deutsches Altertum und deutsche Literatur.
Ark.	Arkiv för nordisk Filologi.
Bausteine	Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde.
Bertelsen	Siehe Thidrekssaga.
BP.	Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polivka. 5 Bde. Leipzig 1913—1932.
Deutsche Volkslieder	Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien, herausgegeben von John Meier. 1. Band: Balladen. Berlin 1935.
DgF.	Danmarks gamle Folkeviser, udgivne af Svend Grundtvig og Axel Olrik. Kopenhagen 1853 ff., 5 Bde.
DHS.	Deutsche Heldensage.
DM.[4]	Jakob Grimm, Deutsche Mythologie. Vierte Ausgabe, besorgt von Elard Hugo Meyer.
DRA.[4]	Jakob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer. Vierte vermehrte Ausgabe, besorgt durch Andreas Heusler und Rudolf Hübner.
DS.	Deutsche Sagen.
DVB.	Deutsche Volksbücher.
Ehrismann IV	Gustav Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. Zweiter Teil (Die mittelhochdeutsche Literatur), Schlußband.
EM.	Eddica minora. Dichtungen eddischer Art aus den Fornaldarsögur und anderen Prosawerken zusammengestellt von Adreas Heusler und Wilhelm Ranisch. Dortmund 1903.
ENGHS.	Englische und nordgermanische Heldensage.
FAS.	Fornaldarsögur Nordrlanda (C. C. Rafn), 3 Bde., Kopenhagen 1829 f.
Flt.	Flateyjarbok, 3 Bde., Kristiania 1860—68.
Fi.	Fiolsvinnzmál.
FMS.	Fornmanna sögur eftir gömlum handritum, 12 Bde., Kopenhagen 1825—1837.
Gertz	Gertz, Scriptores minores historiae Daniae. Bd. I, 1917—18.
Gg.	Grógaldr.
GHS.	Germanische Heldensage.
GRM.	Germanisch-Romanische Monatsschrift.
Háv.	Hávamál.
HDA.	Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben von Hanns Bächtold-Stäubli. Berlin und Leipzig 1927 ff.

Hdl.	Hyndloljóð.
HDM.	Handwörterbuch des deutschen Märchens. Herausgegeben von Lutz Mackensen. Berlin und Leipzig 1930ff.
Herrmann	Siehe Saxo.
HH. I	Helgakviða Hundingsbana I.
HH. II	Helgakviða Hundingsbana II.
HHv.	Helgakviða Hjǫrvarzsonar.
Hm.	Hamðismál.
Holder	Siehe Saxo.
Hoops	Reallexikon der germanischen Altertumskunde. Herausgegeben von Johannes Hoops. Straßburg 1911—19.
KHM.	Kinder- und Hausmärchen.
Mhd. WB.	Benecke-Müller-Zarncke, Mittelhochdeutsches Wörterbuch. 1854—61.
MSD.[3]	Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8.—12. Jahrhundert. Herausgegeben von Karl Müllenhoff und Wilhelm Scherer. Dritte Ausgabe von Elias Steinmeyer. Berlin 1892 (2 Bde.).
MSF.	Des Minnesangs Frühling. Herausgegeben von Lachmann und Haupt. Mit Bezeichnungen der Abweichungen von Lachmann und Haupt; neu bearbeitet von Friedrich Vogt.
Müllenhoff[2]	Märchen, Sagen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Herausgegeben von Karl Müllenhoff. Neue Ausgabe besorgt von Otto Mensing. Schleswig 1921.
PBB.	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Herausgegeben von Paul und Braune.
Piper	Paul Piper, Höfische Epik. 3 Bde. Stuttgart o. J. (Kürschners Deutsche National-Literatur).
Saxo, Holder	Saxonis Grammatici Gesta Danorum. Herausgegeben von Alfred Holder. Straßburg 1886.
Saxo, Herrmann	Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus von Paul Herrmann. I. Übersetzung, Leipzig 1901; II. Die Heldensagen des Saxo Grammaticus, Leipzig 1922.
SB. der AG Wien	Sitzungsberichte der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.
Sd.	Sigrdrifomál.
SG. III/1	Die Lieder der Edda. Herausgegeben von B. Sijmons und Hugo Gering. Dritter Band, Kommentar; erste Hälfte: Götterlieder. Halle a. d. S. 1927.
SG. III/2	Dasselbe, zweite Hälfte: Eddalieder. Halle a. d. S. 1931.
SRD.	Scriptores rerum Danicarum medii aevi. Herausgegeben von J. Langebeck. 9 Bde. Kopenhagen 1772—1878.
Thidrekssaga, Bertelsen	Thidrekssaga. Herausgegeben von Bertelsen. Kristiania 1905—11.
Thule	Thule, Altnordische Dichtung und Prosa. Herausgegeben von Felix Niedner. 24 Bde. Jena.
Vsp.	Vǫlospá.
ZfDA.	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur.
ZfdMyth.	Zeitschrift für deutsche Mythologie.
ZfdPhil.	Zeitschrift für deutsche Philologie.
ZVfVK.	Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.

Einleitung

An der Heldensage der Germanen haben alle drei Hauptzweige dieser mächtigen Völkersippe ihren Anteil. Zwar ist mit den ostgermanischen Stämmen auch ihre eigenwüchsige Kultur untergegangen, so daß wir aus diesem Bereiche nicht ein einziges Denkmal der Heldensage besitzen. Diese ist dafür auf deutschem Boden sehr fruchtbar geworden: Mit dem Sagenkreise von Ermanerich und von Dietrich von Bern bezeichnen wir einen wesentlichen Teil deutscher Heldensage, und die Frühstufe dieser Überlieferungen hat im Norden einen künstlerisch und sagengeschichtlich gleich bedeutsamen Niederschlag gefunden. Unmittelbar deutsche Stoffe haben die nordische Heldendichtung in noch weit höherem Maße befruchtet, und es ist bekannt, wie wertvolle Aufschlüsse wir dieser Tatsache verdanken. Die englische Heldendichtung zwar zeigt keinen solchen Reichtum wie die nordische, hat aber dennoch hohen Zeugniswert, der vor allem auf der zusammenfassenden Schau des „Widsith" und auf der Dichtung von Beowulf beruht.

Die Anteilnahme, die auf skadinavischem Boden den von verwandten Völkern stammenden Heldensagen zuteil wurde, läßt eine besondere Blüte der einheimische Stoffe gestaltenden Heldendichtung erwarten. So wirkt es befremdend, daß die eddische Sammlung, eine der wichtigsten Quellen für die von stammverwandten Völkern herrührende Heldensage im Norden, neben achtzehn Stücken aus dem Bereiche der gotischen und deutschen Heldensage nur sechs solche enthält, die sich mit nordischer Heldensage befassen; dabei sind in diese Zahl Svipdags- und Fiolsvinnzmál eingerechnet, die nicht eigentlich zur Heldensage gehören.

Gewiß ist damit die nordische Heldendichtung nicht erschöpft, denn so manche wertvolle Dichtung steht noch außerhalb der eddischen Sammlung[1]), und daß vieles davon bruchstückhaft erhalten ist, während wir anderes, wie die Biarkamál, nur aus Umschrift und fremdsprachiger Umarbeitung kennen, hebt den Wert dieser Zeugnisse nicht auf. Wir wären glücklich, wäre uns auf deutschem Boden aus der Frühzeit der Heldensage auch nur annähernd so viel an künstlerisch wertvollen, eigenständigen Schöpfungen erhalten. Aber für die Verluste, die keineswegs blinder Zufall, sondern der einheimischen Weltanschauung feindliche, ihr bewußt entgegenarbeitende Mächte veranlaßt haben[2]), entschädigt uns die Blüte der mittelhochdeutschen Heldenepik, die den schlüssigen Beweis dafür liefert, wie trügerisch das Bild ist, das eine ausschließlich aus den erhaltenen deutschsprachigen Denkmälern schöpfende Literaturgeschichte vom Geistesleben des deutschen Volkes gibt[3]). Denn diese Epik tut unwiderleglich dar, daß die von der Aufzeichnung durch die Träger der Schreibekunst so gut wie vollständig ausgeschlossene Heldendichtung durch Jahrhunderte in mündlicher Überlieferung lebendig geblieben ist und stets in reger Wechselbeziehung zu den schaffenden Kräften im deutschen Volke stand, so daß sie immer zeitnahe blieb und auch den Wandel der dichterischen Formen mitmachte, der von der stabenden zur endreimenden Dichtung und vom Lied zum Epos führte. So bedeutet uns das gewaltige Werk der Nibelungendichtung nicht ein plötzliches Entstehen aus dem Nichts, sondern das Endglied einer langen Kette, die im übrigen für uns verloren wäre, wenn wir nicht die Zeugnisse des Nordens besäßen.

Künstlerisch ist die eddische sowie die ihr wesensverwandte Dichtung ein Höhepunkt und Abschluß. Eine der deutschen irgendwie entsprechende Heldenepik hat der Norden nicht hervorgebracht. Dafür ist ihm eine schlichte, durchaus volkstümliche Balladendichtung eigentümlich, die mit ihrem Reichtume an Fassungen die unmittelbare Verwurzelung der Heldensage im Volke und ihr langes Fortleben dort bezeugt und, wie sich an bezeichnenden Vertretern nachweisen läßt, keineswegs ein bloßer „Nachhall" eddischer Dichtung ist; sie hat künstlerisch und stofflich vielmehr hohen Eigenwert.

Eddische Dichtung und Volksballade sind dennoch keineswegs die einzigen Lebensformen der Heldensage im Norden. Die Stelle der deutschen Heldenepik vertritt der Heldenroman, der sich allerdings wieder in bedeutenden Vertretern, wie in der Thidreks- und in der Vǫlsungasaga, deutschen Stoffen zuwendet und so zu den wichtigsten Quellen für die deutsche Heldensage gehört. Doch hat er sich auch einheimischer Stoffe angenommen, wie die Saga von Hrólf Kraki oder die von Ragnar Lodbrók zeigt. Unmittelbar erhalten ist nur ein Teil dieser Werke, während wir von anderem nur mittelbare Kunde haben, die wir besonders Saxo Grammaticus verdanken.

Neben dem Heldenromane bewahrt die isländische Prosa eine Fülle von Stoffen, die zweifellos eine gewisse Verwandtschaft mit der Heldensage aufweisen[4]), und die Grenze ist oft schwer zu ziehen. Aber in vielen Fällen nehmen die Taten und Kämpfe des Helden das Wesen des Abenteuerlichen an und die für die Zugehörigkeit zur Heldensage entscheidende heroische Haltung tritt nicht beherrschend hervor. Auch die Gestaltung der Umwelt erinnert oft mehr an das Märchen als an die Heldensage, und auch wer die stoffliche Verwandtschaft zwischen Märchen und Heldensage, wie sie sich bei der deutschen Heldensage in so zahlreichen Fällen zeigt, betont, darf die haltungs- und gesinnungsmäßigen Unterschiede nicht übersehen[5]). Gewiß zeigt manche Einzelheit dieser Prosa durchaus den Geist der Heldensage, wie der Kampf Hialmars und Ǫrvar-Odds gegen Anganty und seine Brüder; aber diese Auftritte reichen nicht aus, die Gesamterzählung, in die sie verflochten sind, der Heldensage zuzuordnen.

Heldendichtung und Heldenroman stellen keineswegs unsere einzige Quelle für die Kenntnis der nordischen Heldensage dar. Wir besitzen vielmehr noch eine weitere wichtige Gruppe von Zeugnissen in der nationalen Geschichtschreibung. Die verschiedene Haltung der geistigen Führung gegen die volkseigenen Werte in Deutschland einerseits, im germanischen Norden anderseits zeigte sich schon mit voller Deutlichkeit im Grade der Erhaltung der ältesten Denkmäler der Heldendichtung; sie wird noch unterstrichen durch die höchst verschiedene Einstellung auf dem Gebiete der Geschichte. Hier wie dort begnügt man sich keineswegs damit, im Sinne unserer heutigen wissenschaftlichen Erkenntnis wirklich nur Geschichte zu schreiben in dem Sinne, daß die Darstellung mit den ältesten bekannten oder doch wahrscheinlich zu machenden Tatsachen beginnt. Auf jedem der beiden Gebiete setzt man vielmehr — und das hat Gegenstücke in der gesamten Geschichtsauffassung der nordrassisch bestimmten Völker[6]) — der beglaubigten Wirklichkeit eine außerhalb dieser Wirklichkeit stehende Darstellung von Herkunft und Wesen des Volkes und seiner vornehmsten Vertreter voran. Aber diese Darstellung schöpft auf deutschem Boden nicht aus volkseigener Überlieferung. Dem Einflusse der christlich gewordenen Antike entspricht es, daß die Herkunft eines so mächtigen, politisch ausschlaggebenden Stammes wie der Franken auf die ehemaligen Bewohner Trojas zurückgeführt wurde, und ein so bedeutsames Werk wie die Kaiserchronik beginnt, der Auffassung des deutschen Kaisertumes als eines römischen Kaisertumes deutscher Nation gemäß, nicht mit einer Kunde deutscher Vorzeit, sondern mit römischer Geschichte; für diese Auf-

fassung ist eben deutsche Geschichte nichts Eigenständiges mit nur ihr eigenen Wurzeln, sondern eine Fortsetzung der römischen Geschichte. Seit Augustinus aber beginnt die Weltgeschichte mit der Weltenschöpfung im Sinne des Alten Testamentes[7]), und diese Geschichtsbetrachtung ist erst seit wenigen Geschlechterfolgen wirklich überwunden.

Die Bildung, aus der das alles stammt, war sowohl Snorri Sturluson als auch Saxo Grammaticus vertraut. Das hindert aber Snorri nicht daran, sein großes Geschichtswerk mit der Ynglingasaga einzuleiten, und Saxo sucht die Wurzeln der dänischen Geschichte im Lande des eigenen Volkes und nicht in Rom oder Palästina. So bewahrt sein Werk eine Fülle volkseigener Überlieferung, unter deren Stoffen die Heldensage einen hervorragenden Rang einnimmt. Er steht damit keineswegs allein, wie zahlreiche andere, der einheimischen Geschichtschreibung entstammende Zeugnisse für die Heldensage dartun, wenngleich seine Ausführlichkeit und seine Bedeutung für die Kenntnis verlorener Heldendichtung sowie der Heldensage überhaupt sonst nicht erreicht werden.

Hat sich also in Deutschland eine fremdartige Geschichtsbetrachtung durchgesetzt, so knüpft man im Norden an die volkseigene Überlieferung an, und ihm folgt in dieser Beziehung England, wie die Königslisten mit ihrer Herleitung von Wôdan zeigen. Doch nimmt England auf dem Gebiete der Heldensage eine andere Stellung ein als Deutschland und Skadinavien. So wertvoll seine Heldendichtung für die Kenntnis deutscher und nordischer Heldensage ist, so wenig wurde dort eine nach Stoffen und Gestalten englische Heldensage ausgebildet. Ein so bedeutsames Denkmal germanischer Heldendichtung wie der „Beowulf", der als stabreimende, zeitlich den deutschen Heldenepen weit vorangehende Dichtung auf verhältnismäßig früher Stufe steht und trotz seinen christlichen Zügen, die aber sein Wesen nicht zu bestimmen vermochten, in seinen weltanschaulichen Grundlagen germanischem Wesen entspricht, ist ein Denkmal festländischer, nicht aber englischer Heldensage. Sein Hauptheld ist auf skadinavischem Boden zu Hause, das Volk, dem er angehört, sind die Gauten, und seine wichtigsten Taten verbinden ihn mit den Skioldungen, von denen der „Beowulf" wertvolle Kunde gibt.

Mit größerem Rechte kann die Sage von Offa-Uffo, der dem Volke der Angeln entstammt, für die englische Heldensage beansprucht werden. Neben der Abstammung kann dafür ins Treffen geführt werden, daß auch eine Reihe von englischen Quellen von ihm berichtet. Aber von diesen Quellen begnügt sich der „Widsîþ" mit wenigen Worten über Offas Kampf, der „Beowulf" weiß nur von der Gattin des Helden Bescheid, und die Offaviten stehen unter so starkem christlichem Einflusse, daß das, was wir aus ihnen erfahren, zwar für die Sagengeschichte sehr wertvoll, aber gewiß nicht Heldensage ist. Die nordischen Zeugnisse bieten in ihren Berichten von Wermund, von Offas Jugend und von dem Kampfe, der seinen Ruhm begründete, nicht nur wesentlich mehr, sondern die Haltung des Helden entspricht durchaus den Voraussetzungen, die für die Zugehörigkeit eines Stoffes zur Heldensage zu fordern sind. Der alte Schauplatz von Offas Heldenkampf ist beibehalten, aber von dem Volkstume der ursprünglichen Kämpfer hat sich keine Spur mehr erhalten, und Uffo ist zu einem Dänen geworden, seine Geschichte dänische Heldensage.

Nicht nordischer Herkunft ist auch die Sage von Angantŷr und Hlǫd und von ihrem Kampfe um das Vatererbe. Die Sage ist uns aber ausschließlich in nordgermanischen Quellen erhalten, so daß sich ihre Darstellung am ehesten in den Rahmen der nordgermanischen Heldensage fügt.

Sehen wir von diesen Fällen ab, so sind die aufgenommenen Sagen ausschließlich nordgermanisches Gut. Für die Einbeziehung war vor allem die Haltung des Helden maßgebend,

wenngleich in manchen Fällen zweifellos verschiedene Entscheidungen möglich sind. Das gilt vor allem für Gestalten wie Amleth und Fródi, da der eine von ihnen sein Ziel weniger durch die Kraft seines Armes als durch seinen Scharfsinn und durch seine List erreicht, während der andere als Herr des goldenen Zeitalters deutlich als Angehöriger eines ursprünglich außermenschlichen Bereiches gekennzeichnet ist. Aber von den stofflichen Grundlagen her gehört Amleth als Held der Reichsgründersage noch am ehesten in die Heldensage, und Fródi ist in unseren Quellen in das Heldengeschlecht der Skioldunge mit einbezogen, so daß im Zuge der Geschicke dieses Geschlechtes auch seiner zu gedenken ist.

Auch abgesehen von solchen Ausnahmefällen sind die Unterschiede im Bilde des Helden, wie er in der nordischen Heldensage gezeichnet wird, erheblich. Zum Teile sind diese Unterschiede gewiß durch die Eigenart der Quellen bedingt, aus denen wir schöpfen müssen. Aber adlig wie die Haltung Helgis ist auch die Ragnar Lodbróks, so wie dieser bewahrt auch Hagbard im Tode seine Ehre und Würde, und die Art, wie Bǫdvar-Biarki und Hialti zu sterben wissen, gehört zu den mächtigsten Zeugnissen germanischer Heldengesinnung. Hier überall spüren wir, so verschiedenartig unsere Quellen im übrigen sein mögen, doch noch mit aller Deutlichkeit den Geist germanischer Heldensage. Ein durchaus anderes Bild ergeben die Überlieferungen von Starkad, den Saxo als dänischen Nationalhelden zeichnet, als Wortführer für Heldenehre und alte, heimische Zucht und Sitte, als Vorkämpfer gegen den drohenden Verfall, gegen den Einfluß des Fremden, der den Untergang herbeizuführen droht. Aber so tapfer dieser Starkadr auch ist, die Art seiner Kämpfe und Wunden geht über das Maß menschlicher Helden hinaus ins Riesenhafte und Unheimliche, und sein Sinn ist unberechenbar und hintergründig, sein Wesen aber gleitet vom Einfachen, Schlichten hinüber ins Rohe und Unmenschliche. So hart und scharf das letzte Zusammentreffen Hagens mit seiner großen Gegnerin in den nordischen Quellen wie auch im Nibelungenliede gezeichnet ist, und wie unversöhnlich auch die Gegensätze hier aufeinanderprallen – eine ganze Welt trennt dennoch Hagens Verhalten von dem Starkads gegen Ingialds Gattin, das nicht den Eindruck der Größe, sondern nur den roher Ungeschlachtheit hinterläßt. Diesem Wesen entspricht auch Starkads selbstgewählter Tod, den er um das Verrätergeld erkauft, das er für den Mord am Gefolgsherren erhalten hat, und der dem Sterben sehr ferne steht, das sonst das Heldenleben beschließt. Gewiß entspringt das eigentümliche, zwiespältige Wesen des Helden alter Überlieferung, aber in unseren Quellen ist es nicht gelungen, die verschiedenen Wesensseiten zu einem dem Geiste alter Heldensage entsprechenden Bilde zu vereinen.

Die große Kunst gerade des Nordländers in der Seelenschilderung, wie sie besonders in der Familiensaga, aber auch in unseren besten Denkmälern der Heldensage sich bewährt, versagt allerdings nur selten, und als ein Gegenstück erweisen sich die Worte Angantýs, mit denen er seiner toten Schwester gedenkt. Hinter ihnen steht nicht nur ungesagt und doch deutlich fühlbar das Leid um den Verlust der tapferen Gefährtin und Kämpferin, sondern wir spüren in ihnen auch die Macht des Schicksales, das die Schwester zum Kampfe gegen den eigenen Bruder auf verlorenen Posten stellt.

Wie sonst ist auch für die nordische Heldensage die Frage nach den Bausteinen und Voraussetzungen zu stellen, aus denen sie erwachsen ist. Die Antwort kann nur die Untersuchung selbst geben, deren Gang nicht durch vorgefaßte Meinungen beeinflußt werden darf. Immerhin stellen wir die Tatsache fest, daß in höherem Maße als das bei der Frühstufe der deutschen Heldensage der Fall ist, über das Schicksal des Helden und seines Gegenspielers hinaus auch das der Völker

in den Kreis der Betrachtung gezogen wird. Das erklärt sich nicht nur daraus, daß in alte Dichtungen wie in den „Beowulf" ohne Zweifel geschichtliche Gestalten und Geschehnisse Eingang gefunden haben, sondern auch daraus, daß die Skjoldunge, deren Geschicke einen so wesentlichen Teil nordgermanischer Heldensage ausmachen, eben Herrscher sind, und daß ihre Kämpfe vor allem um die Herrschaft über Land und Leute gehen. Auch sonst aber spielen große Schlachten eine wesentliche Rolle, wie in der Helgisage, wo der Tod der Gesippen der Braut des Helden die Rache und damit seinen Tod heraufbeschwört; in der Schlacht geht Hrólfr Kraki mit den Seinen unter, und Haraldr Hilditqnn wie Hlqðr fallen in einem gewaltigen Völkerringen. Besonders bedeutsam aber ist Uffos Heldenkampf, denn in ihm geht es nicht um die persönliche Ehre des Helden, sondern um die des gesamten Volkes, die durch eine Neidingstat befleckt ist, und um die Freihaltung von fremdem Joche. Auch in diesen Fällen kann erst die eingehende Untersuchung der Herkunft der Überlieferung zeigen, wieweit diese Züge von Anfang an der stofflichen Grundlage der Sage angehören und ihr eigentliches Wesen bestimmen. Die Frage nach den Bausteinen wird sich aber vor allem auch auf das Verhältnis zur volkseigenen Überlieferung und zu dem Saggute verwandter Völker erstrecken müssen.

Wenn in die Darstellung auch die Überlieferung von Svipdag und Menglqð aufgenommen wurde, so bedarf das einiger Worte der Begründung; denn diese Überlieferung kann nicht als Heldensage angesprochen werden. Fehlen aber der eddischen Dichtung ebenso wie den Balladen die gerade für die Heldensage bezeichnenden Züge, so erkennen wir in diesen Quellen dafür sehr alte Zeugnisse für volkseigene Vorstellungen, die weltanschaulich von großer Bedeutung sind; steht doch in ihrem Mittelpunkte die Brautfahrt des Helden um die ihm vom Schicksale bestimmte Gattin in die „andere Welt". Das Verständnis der aus der Volksüberlieferung stammenden Züge der Heldensage wird aber wesentlich erleichtert, wenn eine solche Überlieferung einmal in verhältnismäßiger Reinheit vorgeführt und auf ihr Wesen untersucht werden kann. Vor allem wird die Entscheidung darüber erleichtert, ob solche Züge lediglich zusammenhanglos übernommen wurden oder ob sie in einem innerlich begründeten Verhältnisse zueinander stehen. Darüber hinaus ergibt aber die Betrachtung wichtige Erkenntnisse über die Lebensformen der Quellen, aus denen das volkhaft gebundene Erzählgut schöpft, zu dem wir als einen der wichtigsten Zweige auch die Heldensage zählen.

Anmerkungen

[1]) Diese Dichtungen sind als Eddica minora in einer von Andreas Heusler und Wilhelm Ranisch besorgten Ausgabe zusammengefaßt (Dortmund 1902).

[2]) Noch Kaiser Karl hatte nach einem ausdrücklichen, unzweideutigen Zeugnisse einheimische Lieder, die als „barbara et antiquissima carmina" bezeichnet werden, also sicher deutsch waren, sammeln lassen. Ob es sich um Heldendichtung in unserem Sinne oder um Preislieder handelt, ist nicht sicher und bei der inneren Verwandtschaft beider Gruppen auch nicht wesentlich. Wir haben allen Anlaß, den Verlust dieser Sammlung zu bedauern, der ja vielleicht nicht dem Zufalle zuzuschreiben ist. Wenn allerdings Ludwig der Fromme für diesen Verlust verantwortlich gemacht wird und geradezu behauptet wird, er habe die Dichtungen verbrennen lassen, so gibt es dafür keine Unterlagen. Die darauf bezügliche Stelle lautet: poetica carmina gentilia, quae in juventute didicerat, respuit, nec legere nec audire nec docere voluit. Vorher geht die Feststellung, daß er die griechische und lateinische Sprache beherrscht habe, und aus dem Zusammenhange wurde der Schluß gezogen (PBB. 21, 5 ff.; Ehrismann, Geschichte der althochdeutschen Literatur, S. 90, Anmerkung), es handle sich gar nicht um deutsche, sondern um klassische Dichtungen; diese Auffassung kann sich darauf berufen, daß bei der Erziehung wohl lateinische Dichtungen, nicht aber heimische deutsche eine Rolle gespielt haben können, und die carmina gentilia müssen keineswegs deutscher Herkunft gewesen sein. Aber selbst wenn man der alten, schon von Wilhelm Grimm vertretenen Auffassung (DHS.[3], S. 30 f.) treu bleibt, so kann man aus diesen Worten nichts von der Vernichtung der vom Vater angelegten Sammlung herauslesen. Viel gründlicher als durch die Vernichtung einer einzigen Sammlung erreichten die geistlichen Träger der Schreibkunst ihre Ziele dadurch, daß sie die volkseigene Dichtung systematisch von der Aufzeichnung ausschlossen.

[3]) Das haben auch einsichtige Literarhistoriker erkannt. „Die empfindlichste Lücke in der Beschreibung unserer älteren deutschen Literatur besteht in der Unkenntnis unserer Volksdichtung", sagt Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters II/1 (frühmittelhochdeutsche Literatur), S. 285.

[4]) Es handelt sich dabei besonders um die Fornaldarsaga. Vieles aus dieser Literatur ist für die Geschichte der Heldensage wichtig, wie etwa die Gƒngu-Hrólfssaga oder die Asmundarsaga kappabana, die Bosasaga, um nur einige Beispiele zu nennen, zu denen auch die Gautrekssaga zu rechnen ist. Weiteres wird im Laufe der Untersuchungen der einzelnen Sagen, z. B. der von Helgi, angeführt werden. Aber auch andere Sƒgor, wie etwa die von Hrólf Gautreksson oder von Orvar-Odd weisen Beziehungen zur Heldensage auf.

[5]) Sie sind kurz besprochen bei Mudrak, Märchen und Sage, Bausteine III, 74, 79.

[6]) Man vergleiche hier etwa die Lehre von den der Gegenwart vorausgehenden Weltaltern und ihren Herrschern in Indien und Iran, die entsprechenden hellenischen Berichte oder in Rom die Geschichte von den sieben Königen, über die das unten anläßlich der Amleth- und Brutussage Gesagte zu vergleichen ist.

[7]) Auch Augustinus unterscheidet in längst bekanntem Sinne verschiedene Weltalter und zwar deren sechs. Fünf von ihnen umfaßt die Zeit von der Weltenschöpfung bis zur Geburt Christi, im sechsten vollzieht sich die Ausbreitung des Christentums.

Svipdagr und Menglod

1. Die Überlieferung

Die Überlieferung von Svipdag und Menglod gilt nicht als Stoff der Heldensage. Zu sehr trägt das, was uns berichtet wird, die Zeichen des Unwirklichen, des Märchenhaften, an sich, und völlig klar ist in diesem Falle, daß keine Gestalt der Geschichte für die der Dichtung Vorbild war. Verbindungen mit dem Märchen ergeben sich bei der Heldensage zwar auch sonst in reicher Fülle, und den Mangel einer geschichtlichen Wurzel teilt unsere Dichtung mit manchen Heldensagen, wie mit der von Wieland. Wesentlich aber ist, daß der Held in diesem Falle die entscheidende Probe, die Bewährung im Kampfe, nicht zu bestehen hat, und daß er nicht aus eigenem Antriebe handelt, sondern getrieben von einem Spruche, der schicksalsmächtig sein Tun bestimmt. Mächtige Kräfte aus einer anderen Welt greifen ein, um ihm seinen Weg zu ebnen, so daß er die Erreichung seines Zieles vor allem ihnen, nicht eigener Tat verdankt. Wenn in der Heldensage sonst die ganze Größe des Helden sich im Untergange zeigt und seine Gestalt im Mittelpunkte eines tragischen Geschehens steht, so führt hier alles zu einem guten Ende, und die Dichtung schließt damit, daß Svipdagr die ihm vom Schicksale bestimmte Braut gewinnt.

Diese Unterschiede greifen allerdings nicht so tief, wie es auf den ersten Blick erscheint. Es ist dieselbe Volksüberlieferung, aus der hier das Märchen, dort die Heldensage schöpft, und die Verschiedenheiten ergeben sich aus den Bedingungen der Zeit und aus der Umwelt, der jedes von beiden verhaftet ist. Freilich steht in der Heldensage der Wille des Helden im Vordergrunde, aber Schicksalsmächte walten auch in ihr und fügen die Gestalten und ihr Tun ein in einen vorbestimmten Ablauf, an dem kein Wille etwas ändert. Und steht in der Heldensage die mutige Tat, das Heldentum im Vordergrunde, so bedarf doch auch der Held des Märchens eines mutigen Herzens und eines festen Willens, um seinen schweren Weg zu Ende zu gehen, und die helfenden Mächte tun nur deutlicher als in der Heldensage kund, daß das, was zu geschehen hat, menschliche Kraft und menschliches Vermögen übersteigt.

Über die Zugehörigkeit einer Überlieferung entscheidet ja überhaupt nicht der oder jener Einzelzug, und da überdies selbst der Aufbau von Heldensage und Märchen auf weite Strecken derselbe ist, kann auch dieser nicht als allein gültiger Maßstab angewendet werden. Wesentlich sind dagegen Gesamthaltung und Gesinnung, die hier eher der Welt des Märchens als der Heldensage angehören. Dennoch können wir nicht einfach von einem Märchen sprechen. Denn wir kennen unseren Stoff ausschließlich in dichterischer Gestaltung, und es ist kein Zufall, daß das Märchen grundsätzlich Prosaerzählung ist. Die dichterische Form steht hier wie sonst, besonders in der Ballade mit ihren sowohl der Heldensage als auch dem Märchen oft so nahe verwandten Stoffen, unter besonderen Voraussetzungen, die entsprechend gewürdigt sein wollen. Es zeigt sich überdies, daß die Überlieferung von Svipdag mit bestimmten Leitgestalten und Grundvorstellungen der Heldensage

in so engem Zusammenhange steht, daß schon diese Tatsache allein es ratsam erscheinen läßt, sie selbst auf ihr Wesen und ihre Herkunft zu untersuchen.

Die ältesten Zeugnisse für die Überlieferung von Svipdag[1]) enthält die eddische Dichtung, die in zwei getrennten Liedern zwei Auftritte aus dem Gesamtgeschehen gestaltet hat, dabei aber Ausblicke gewährt, die uns die Handlung in ihrem vollen Umfange überblicken läßt. Das erste dieser Lieder zeigt den Helden am Grabe seiner Mutter, deren Hilfe er anruft:

Vaki þú, Gróa!	Wache, Groa!
vaki þú, góð kona!	Wache, du Gute!
vek ek þik daudra dura:	Ich weck dich vor Totenreichs Tor:
ef þú þat mant,	Denke daran,
at þú þinn mǫg baedir	Daß du deinen Sohn
til kumbldysiar koma.	Zum Hügel hingerufen[2]).

Die tote Mutter gibt aus dem Grabe Antwort und fragt den Sohn, welches Unglück ihn getroffen hat, daß er sie anruft, die die Menschenwelt verlassen hat und in der Erde ruht.

Lióto leikbordi	Ein schlimmes Brettspiel
skaut fyr mik in laevísa kona,	Stellte mir das böse Weib,
sú er fadmadi minn fǫdur:	Das meinen Vater umfing:
þar bad hon mik koma,	Sie wies mich, zu wandern
er kvaemtki veit,	Den Weg zu Menglöd,
móti Menglǫdo.	Der als ungehbar gilt[3]).

Gróa antwortet:

Lǫng er fǫr,	Weit sind die Wege,
langir ro farvegar,	Weit ist die Fahrt,
langir ro manna munir,	Weit gehn Wünsche wohl,
ef þat verdr,	Wenn das wird,
at þú þinn vilia bidr,	Daß sich dein Wille erfüllt
ok skeikar þá Skuld at skǫpom.	Und es geht nach Schicksals Schluß[4]).

Nun bittet Svipdagr die Mutter, sie möge ihm die Lieder singen, die ihn vor dem Tode auf der gefahrvollen Fahrt bewahren können:

Galdra þú mér gal,	Sing mir die Lieder,
þá er gódir ero:	Die Segen bringen,
biarg þú, módir, megi!	Hilf, Mutter, mir!
á vegom allr	Auf der Fahrt muß ich
hygg ek at verda muna:	Sonst finden den Tod:
þikkiomk ek til ungr afi.	Zu jung bin ich ja[5]).

Gróa erfüllt den Wunsch ihres Sohnes. Neun Sprüche tut sie ihm kund, die die Kraft haben, ihn auf seinem gefahrvollen Wege zu schützen, und deren erster gute Ratschläge über das richtige Verhalten enthält. In ihm rät die Mutter dem Sohne, alle Sorge von sich zu werfen und sich nur auf sich selbst zu verlassen. Der zweite Spruch empfiehlt Svipdag dem Schutze der Riegel

der Urd[6]), der dritte soll Ströme, die sein Leben bedrohen, versiegen lassen. Zum vierten soll der Sinn der Feinde, die sein am Wege harren, zur Versöhnung gewendet werden, und mit dem fünften Spruche wird die Lösung der Fesseln bewirkt, die ihm um die Gelenke geknüpft werden. Zum sechsten werden die Gefahren der See besprochen, die Svipdag friedliche Fahrt gewähren soll, und der siebente Spruch schützt ihn vor der Kälte des Gebirges. Vor den Gefahren einer Begegnung mit Toten bewahrt der achte Spruch, der neunte aber gewährt Klugheit und Redegabe für den Redestreit mit Riesen.

Damit ist die Begabung des Sohnes beendet, und Gróa entläßt ihn mit einem letzten Segenswunsche:

Far þú nú aeva,	Niemals fahr nun,
þar er forað þikkir,	Wo Vernichtung droht,
ok standit þér mein fyr munom!	Nichts wehre deinem Wunsch!
Á iarðfǫstom steini	Auf erdfestem Steine
stóð ek innan dura,	Stand ich im Tor,
meðan ek þér galdra gól.	Da ich die Sprüche dir sprach.
Móður orð	Der Mutter Worte
ber þú, mǫgr, heðan	Bewahre nun, Sohn,
ok lát þér í brióſti búa!	Und behalt im Herzen sie!
iǫgnóga heill	Vollgemessen Heil
skaltu of aldr hafa,	Soll dir folgen stets,
meðan þú mín orð of mant.	Solang du dessen gedenkst[7]).

Mit diesen Worten schließt die Dichtung.

Wie sich in ihr alles um das im Mittelpunkte stehende Zusammentreffen des Sohnes mit der toten Mutter aufbaut, steht in der zweiten Dichtung, den Fiǫlsvinnzmál, die Begegnung mit dem Riesen Fiǫlsvinn im Vordergrunde. Svipdagr ist weite Wege gewandert, und die Dichtung setzt damit ein, wie Fiǫlsviðr den Ankömmling nahen sieht:

Útan garða	Vorm Wall sah er
hann sá upp um koma	Einen Wandrer nahen
þursa þióðar siǫt:	Durch des Riesenvolkes Reich.
„Úrgar brautir	„Feuchte Wege,
árnaðu aptr heðan!	Zieh wieder von hinnen!
áttattu hér, verndar vanr, vera."	Nicht läßt man dich Elenden ein[8])."

Es folgen Rede und Gegenrede:

„Hvat er þat flagða,	„Welch ein Unhold ist das,
er stendr fyr forgǫrðom	Der hier außen steht
ok hvarflar um haettan loga?"	Und ums feindliche Feuer schweift?"
„Hvers þú leitar,	„Was suchst du?
eða hvers þú á leitom ert,	Auf welcher Suche bist du?
eða hvat viltu, vinlauss, vita?"	Was willst du Heilloser hier?"[9])

Noch einmal wiederholt sich das Gespräch in ähnlichen Formen, dann nennt Fiolsvidr seinen Namen. Er rühmt sich seines erfahrenen Sinnes und schließt mit der neuerlichen Aufforderung an den Fremden, seines Weges zu ziehen:

innan garda	Nicht erhältst du Einlaß
þú kømr hér aldregi,	Zum Innern des Hofs:
ok drif þú nú, vargr, af vegi!	Zieh, Wolf, deines Wegs[10])!

Der Fremde läßt sich aber so leicht nicht abschütteln und will Auskunft über das, was er vor sich sieht:

Augna gamans	Zur Augenweide
fýsir aptr sán,	Ziehts immer den Liebenden,
hvars hann getr svást at siá:	Dort, wo Schönes er schaut;
gardar glóa	Es glänzen die Zäune,
mér þikkia of gullna sali,	Dünkt mich, um goldne Säle:
hér mynda ek øðli una.	Hier fänd ich Zufriedenheit[11]).

Auf die Frage Fiolsvinns nennt der Fremde sich Vindkald, Varkalds Sohn und Fiolkalds Enkel. Er fragt, wer über all das waltet, was er vor sich sieht, und die Antwort zeigt ihm, daß er vor seinem Ziele steht:

Menglǫd of heitir,	Menglöd heißt sie;
en hana módir of gat	Die Mutter gebar sie
vid Svafrþorins syni:	Dem Sohne Swafthorins:
hón hér raedr	Sie wohnt hier
ok ríki hefir	Und waltet der Herrschaft,
eign ok audsǫlom.	Des Guts und der Glanzhalle[12]).

Vieles Neue sieht der Fremde an dem Hofe vor sich, über alles fragt er, und Fiolsvidr gibt Auskunft. Das Tor – nie sah man eine schlimmere Schutzwehr – heißt Thrymgioll und wird eine schlimme Fessel für den, der sie zu öffnen versucht. Der Zaun Gastropnir, der alles umgibt, ist so gebaut, daß er so lange dauern soll wie die Welt selbst, und so lange, bis die Götter vergehen, halten die zwei Hunde Gifr und Geri Wache. Niemand darf etwa hoffen, einzudringen, während sie im Schlafe liegen; denn sie schlafen abwechselnd, der eine nachts, der andere bei Tage. Doch gibt es einen Fraß für die Hunde, wer ihnen den vorwirft, der erlangt den Eintritt, während sie fressen. Zwei Flügelbraten vom Hahne Vidofnir sind die Speise, die allein die Hunde abzulenken vermag. Nur eine Waffe aber gibt es, die den Hahn zu töten vermag, das Schwert Laevateinn, das die Sinmara in einer von neun Schlössern versperrten Kiste verwahrt. Wer aber auszieht, dieses Schwert zu gewinnen, der kehrt nur dann zurück, wenn er der Hüterin des Schwertes das gibt, was man nicht erlangen kann: Die lichte Sichel aus Vidofnirs Schwanz muß er der Sinmara bringen, um das Schwert von ihr zu erhalten.

Ein Baum steht im Gehege, und in dessen Zweigen sitzt Vidofnir; er heißt Mimameidr, und niemand weiß, aus welcher Wurzel er stammt. Über alle Lande breitet er sein Geäst, weder Feuer noch Eisen zerstört ihn, und seine Frucht ist heilkräftig: Das ist seine Bestimmung für die Menschen. Der Saal aber, der von der Waberlohe umgeben ist, dreht sich auf der Spitze eines Speeres und

heißt Lyr: Stets werden die Menschen von ihr nur von Hörensagen Kunde haben. Der Berg, auf dem Lyr steht, heißt Lyfiaberg, der Berg der Heilmittel. Von neun Mädchen ist Menglød umgeben, die allen helfen, die sich an sie wenden. Nun tut der Fremde die letzte Frage: Gibt es niemanden, dem es vergönnt ist, in Mengløds Armen zu ruhen? Die Antwort sagt:

Vaetr er þat manna,
er knegi á Mengladar
svásom armi sofa,
nema Svipdagr einn:
hánom var sú in sólbiarta brúdr
at kván of kvedin.

Keinen Mann gibts,
Der in Menglöds wonnigen
Armen ausruhen darf,
Außer Swipdag allein:
Ihm soll die sonnige Maid
Zur Gattin gegeben werden.

Nun wirft der Ankömmling jede Verstellung ab:

Hrittu á hurdir,
láttu hlid rúm:
hér máttu Svipdag siá!
en þó vita far,
ef vilia myni
Menglød mitt gaman!

Stoß das Tor auf!
Die Tür gib frei!
Hier kannst du Swipdag sehen!
Flugs nun geh,
Zu fragen, ob Menglöd
Nach meiner Liebe verlangt[13]).

Sogleich eilt Fiolsvidr zu Menglød, ihr die Kunde zu bringen, und fordert sie auf, den Gast zu begrüßen; denn deutliche Zeichen tun kund, daß dieser die Wahrheit gesagt hat:

hundar fagna,
hús hefir upp lokits:
hygg ek, at Svipdagr sé.

Die Hunde wedeln,
Das Haus tat sich auf:
Mich dünkt, daß es Swipdag sei[14]).

Voll Freude hört Menglød die Botschaft, zuerst freilich kann sie kaum an die Wahrheit glauben:

Horskir hrafnar
skulo þér á hám gálga
slita siónir ór,
ef þú þat lygr,
at hér sé langt kominn
møgr til minna sala!

Hungrige Raben
Sollen am hohen Galgen
Dir die Augen aushacken,
Lügst du das,
Daß den langen Weg
Swipdag zum Saale kam.

Dann aber sehen sich die für einander Bestimmten zum ersten Male, und das Schicksal ist erfüllt:

„Hvadan þú fórt,
hvadan þú fyr gørdir,
hvé þik héto hiú?
at aett ok nafni
skal ek jartegn vita,
er ek var þér kván of kvedin.“

„Woher des Wegs?
Woher bist gewandert du?
Wie heißt man dich daheim?
Namen und Sippe
Soll ich nehmen zum Zeichen
Ob ich als Gattin gegeben dir.“

„Svipdagr ek heiti,
Sólbiartr hét minn fadir,
þadan rákomk vindkalda vego;
Urdar ordi
vidr engi madr,
þótt þat sé vid lyst lagit."

„Swipdag heiß ich,
Solbjart hieß mein Vater,
Mich triebs den windkalten Weg.
Das Wort der Urd
Überwindet keiner,
Beschieds ihm schweres auch."

„Vel þú nú kominn!
hefik minn vilia bedit:
fylgia skal kvedio koss!
forkunnar sýn
mun flestan glada,
hvers hefir vid annan ást.

„Froh sei gegrüßt!
Erfüllt ist nun mein Wunsch:
Komm und küsse mich!
Des Ersehnten Anblick
Muß die Sorge bannen,
Dem, der nach Liebe verlangt.

Lengi ek sat
Lyfiabergi á,
beid ek þín doegr ok daga:
nú þat vard,
er ek vaett hefi,
at þú ert kominn, mogr, til minna sala.

Lange saß ich
Auf dem Lyfiaberg,
Harrte dein Tag für Tag;
Weß ich gewartet,
Das ward nun erfüllt,
Da du, Held, kamst zur Halle mein.

þrár hafdar
er ek hefir til þíns gamans,
en þú til míns munar:
nú er þat satt,
at vit slíta skulom
aevi ok aldri saman."

Lange hatt ich Sehnsucht
Nach der Liebe dein
Wie du nach der Minne mein;
Wahr nun wirds,
Daß wir weilen sollen
Immerdar vereint[15]).

Was die beiden Eddadichtungen berichten, ist der Gegenstand einer in zahlreichen Fassungen verbreiteten dänischen, aber auch in Schweden bekannten Ballade[16]), die in fortschreitender Handlung alle Wesenszüge enthält, die wir den beiden Auftritten entnehmen. Der Eingang bringt durchwegs einen der Edda unbekannten Zug. Svendal spielt mit dem Ball, der fällt in das Gemach einer Jungfrau, und als er ihm dorthin nachfolgt, sagt ihm diese, er solle den Ball nicht nach ihr werfen; in fremdem Lande sitze eine Jungfrau, die sehne sich nach ihm[17]). Nie solle er Schlaf noch Ruhe finden, ehe er sie erlöst habe. Da geht Svendal zum Grabe seiner Mutter im Berge, und davor hebt er so laut zu rufen an, daß der Berg erbebt und die Mauern bersten. Die Mutter fragt nach seinem Wunsche, und er erbittet ihren Rat. Seine Stiefmutter hat ihm die Werbung um eine Braut auferlegt, die er nie gesehen hat. Nie sollte er Schlaf oder Ruhe erlangen, bevor er sie erlöst habe. Die tote Mutter hilft wirklich. Sie beschenkt den Sohn mit Gaben, die ihm seinen schweren Weg erleichtern sollen, vor allem mit Roß und Schwert. So reitet er nun dahin, bis er nach langem Wege über das Meer und durch große Wälder vor das Schloß kommt, in dem seine Braut schlafend liegt. Er trifft einen Hirten an, den fragt er, ob eine Jungfrau im Schlosse sei. Werde er König im Lande, so wolle er ihm die Auskunft lohnen. Der Hirt gibt Antwort: Wohl wohnt die Jungfrau im Schlosse, seit achtzehn Wintern hat sie die Sonne nicht gesehen. Das

Tor ist verschlossen, und Löwen und Bären halten davor Wache. Niemand kann lebend hinein außer einem — dem jungen Svendal. Da setzt Svendal sich zu Roß und sprengt über die Mauer in den Burghof. Löwen und Bären fallen ihm zu Füßen, und die Linde mit ihren goldenen Blättern neigt sich vor ihm zur Erde. Da erhebt sich die stolze Jungfrau, die so lange im Schlafe gelegen hatte. Sie ruft Gott im Himmel an, er möge sie vom Zwange erlösen, und Schmach ruft sie über ihre Stiefmutter herab, die ihr die Zeit so lange machte. Da tritt der junge Svendal zur Tür herein, und freundlich heißt sie ihn willkommen. Gott im Himmel hat sie beide von der Pein erlöst.

Nun hat Jung-Svendal Angst und Harm überwunden und schläft froh im Arme der Jungfrau. Und auch die Jungfrau hat Angst und Qual überstanden, und froh ruht sie in Jung-Svendals Arm[18]).

Die schwedischen Fassungen stimmen mit diesem Verlaufe durchaus überein; die Mutter sagt Svedendal, sie kenne seine Braut wohl, die im neunten Königreiche sitze und sich nach ihm sehne. Sie gibt ihm ein Roß, das über Land und Meer laufen kann, und ein gutes Schwert; immer, wenn er ihrer gedenke, solle er in Frieden reiten. Sie gibt ihm aber auch rotes Gold, an dem soll die Jungfrau ihn erkennen, wenn er in ihr Gemach tritt. An Ort und Stelle trifft Svedendal einen Hirten an, der ihm sagt, daß die Türen von Eisen und die Schlösser aus Stahl sind, und daß zwölf Bären den Saal bewachen. Die Jungfrau aber wartet auf Herrn Svedendal. Da spornt der Held sein Roß und reitet auf die Burg zu. Alle Türen öffnen sich, die Schlösser fallen ab, und die Bären liegen still. Durch drei Türen kommt Svedendal zu der Jungfrau, die ihn küßt und ihm mit den Worten den Willkomm bietet, Land und Reich gehörten von nun an ihnen beiden[19]).

2. Herkunft und Wesen

Schon aus der Tatsache, daß Grógaldr und Fiǫlsvinnzmál zusammen das Geschehen darstellen, das die durchaus einheitlich aufgebauten Balladen bieten, ergibt sich unzweideutig, daß diese auf eine Überlieferung zurückgehen, die älter ist als die beiden eddischen Dichtungen, die ihrerseits aus ihr schöpfen. Die wesentlich später aufgezeichneten Balladen bewahren somit einen Stand, der ursprünglicher ist als die weit älteren eddischen Zeugnisse, und wir haben hier einen untrüglichen Beleg dafür in der Hand, wie sehr man irren kann, wenn man unbedenklich in den älteren Zeugnissen auch den ursprünglicheren Stand der Überlieferung sucht. Die stoffliche Gestaltung selbst weist keine wesentlichen Unterschiede auf. In beiden Quellen ist dem Helden eine gefährliche Werbung auferlegt, und hier wie dort wendet er sich an die tote Mutter um Hilfe. Im „Grógaldr" wird ihm diese Hilfe durch neun Segenssprüche zuteil, während in den Balladen eine unmittelbare Begabung eintritt, wobei neben Schwert und Roß auch noch Gaben anderer Art genannt werden, wie ein „Tüchlein deck dich", ein Trinkhorn, das stets den gewünschten Trank spendet, und als Entsprechung zum Rosse ein Schiff, das zu Wasser und zu Lande fährt[20]). Überall trifft der Held vor seinem Ziele auch eine Gestalt an, von der er Auskunft erhält, die im wesentlichen darauf hinausläuft, daß die Behausung der Jungfrau für jedermann unzugänglich ist — ausgenommen einen, den Helden selbst, der sich alsbald zu erkennen gibt und den Zutritt zu der ihm Bestimmten erlangt, die ihn als den lange Erwarteten freudig begrüßt. Die Bestimmung zur gefahrvollen Fahrt geht im Grógaldr zweifellos von der Stiefmutter aus, denn die Worte von dem Weibe, das Svip-

dags Vater umfängt, lassen daran keinen Zweifel. Weniger einfach liegen die Verhältnisse in den Balladen. Dort findet sich der in der Edda unbekannte Zug von dem Ball, der in das Gemach der Jungfrau fällt, wohin ihm Svendal nachfolgt, und bei dieser Gelegenheit wird der Spruch getan, der ihm die Werbung auferlegt. Am Grabe der Mutter dagegen sagt Svendal ausdrücklich, diese Werbung habe ihm seine Stiefmutter auferlegt. Das ergibt einen Widerspruch, um dessen Auflösung man sich vergeblich bemüht hat[21]).

Bestimmte Züge unseres Stoffes sind in- und außerhalb der nordgermanischen Überlieferung bekannt. Unzugänglich wie Menglǫds Behausung ist in der Skirnisfǫr die Wohnung Gerds, und Skirnir erhält, um die Fahrt ausführen zu können, von Frey Schwert und Roß. Ein Feuer umbrennt Gerds Hof, und von einem Feuer vor Menglǫds Saal weiß auch der Bericht der Fiǫlsvinnzmál. Die Voraussetzungen beider Dichtungen sind im übrigen grundverschieden, und da Schwert und Roß ganz allgemein zu der wichtigsten Ausstattung des Helden gehören — beide spielen auch bei Sigurds Ritt durch die Waberlohe Brünhilds eine entscheidende Rolle — wird man auf diese Gemeinsamkeiten um so weniger Gewicht zu legen haben, als das Feuer in den Fiǫlsvinnzmál, die sonst Hindernisse anderer Art kennen, kein organisch in den Gang der Handlung verflochtener Zug ist.

Wesentlich bedeutender sind die Übereinstimmungen, die sich bei der Hjalmters og Ǫlvirs saga zeigen[22]). Dort wird Hjalmter von seiner Stiefmutter verwünscht, er solle nicht eher Ruhe finden, bevor er nicht Hervǫr Hundingstochter gefunden habe. Hervǫr selbst wohnt in einem Turme und erweist sich dem Helden freundlich. Dieser hat Aufgaben zu lösen, die Hunding ihm aufgibt, doch wird später nicht Hervǫr, sondern eine andere von ihm befreite Jungfrau seine Gattin. Deutliche Anklänge zeigt auch die Himinbjargar saga[23]). Dort weint der Königssohn, der eine Stiefmutter erhalten hat, stets auf dem Grabe seiner Mutter, bis diese ihm im Traume zornig erscheint und auferlegt, er solle keine Ruhe finden, ehe er nicht eine verzauberte Königstochter erlöst habe. Das gelingt ihm wirklich mit Hilfe seiner Stiefmutter und deren Schwester. Die Saga endet mit der Heirat zwischen dem Helden Sigurd und der von ihm erlösten Ingigerd.

Eine weitere Übereinstimmung zeigt die kymrische Erzählung von Kulhwch und Olwen[24]). Kulhwchs Stiefmutter ist mit Gewalt entführt, ihr Vater erschlagen worden, und dafür rächt sie sich am Sohne des Gatten, dem sie zunächst ihre Tochter als Gattin anträgt und, als Kulhwch mit der Begründung ablehnt, er sei zu jung zur Heirat, auferlegt, er werde nie eine Frau bekommen, wenn nicht Olwen, die Tochter des Yspaddaden Penkawr. Ausführlich werden die vergeblichen Versuche geschildert, mit Hilfe des Königs Arthur, des Vetters des Helden, Kunde von Olwen zu erlangen. Nach langer Bemühung gelingt das endlich, wobei ein Schafhirt, der Bruder des Yspaddaden Penkawr, und nachher dessen Frau, über die Schwierigkeiten der Werbung Auskunft geben. Denn noch niemals ist jemand mit dem Leben davon gekommen, der um Olwen geworben hat. Die dem Freier gestellten Aufgaben werden dennoch gelöst, Yspaddaden Penkawr findet den Tod und Kulhwch heiratet die Olwen.

Wie man sieht, beschränken sich die Übereinstimmungen dieser Erzählungen im wesentlichen darauf, daß dem Helden die Werbung um eine Frau auferlegt ist, die er nicht kennt. Der weitere Verlauf ist grundverschieden, und auch die im allgemeinen übereinstimmenden Auftritte weisen nicht zu übersehende Unterschiede auf. Hierher gehört die zunächst noch bestehende Unklarheit in den Svipdagsballaden über die Gestalt, die dem Helden seine Aufgabe stellt, und überdies, daß in der Himinbjargar saga die eigene Mutter dem Helden die Werbung auferlegt. Die Bedeutung

der Übereinstimmungen wird aber noch weiter dadurch verringert, daß verwandte Stoffe weit über den bisher beachteten Bereich hinaus vorhanden sind.

Es wurde schon erwähnt, daß von allen bisher angeführten Überlieferungen die Ballade allein den Zug von dem Balle kennt, der in das Gemach der Jungfrau fällt, wohin der Held ihm nachfolgt; in offenkundigem Zusammenhange mit diesem Vorfalle steht dann die ihm auferlegte Werbung.

Gerade diesen Zug aber kennen wir aus zahlreichen Märchen. In dem iranischen Märchen „Goldapfelsins Tochter"[25]) füllt der König zum Danke für die Genesung seines Sohnes ein Wasserbecken mit Butter und Honig für die Armen. Eine alte Frau will in einer Eierschale etwas von diesen Gaben holen. Der Königssohn steht gerade oben im Schlosse, muß über die Alte lachen, und um alles noch lustiger zu machen, schießt er mit einem Pfeile nach der Eierschale, die er auch tatsächlich trifft. Die Alte aber tut den Spruch: „Hör, Bürschchen, du solltest ausziehen und Goldapfelsins Tochter gewinnen." Sogleich forscht der Königssohn sie weiter aus und hört, es gebe im Lande der Dîwe und Pärî einen wohl bewachten Apfelsinenbaum. In den Früchten des Baumes aber steckten junge Mädchen. Sie sagt ihm dann noch, wie er Früchte von diesem Baume gewinnen kann, und die Fahrt gelingt wirklich.

Der Pfeilschuß weist den Helden sonst unmittelbar zu der ihm bestimmten Gattin, wie das Märchen von dem Prinzen Ahmed und der Fee Perî Bânû zeigt[26]), zu dem bei Grimm die „Drei Federn" gehören[27]). Die weibliche Gestalt zeigt sich in diesen Märchen in häßlicher Verwandelung, vor allem als Kröte, und der Held muß bestimmte Aufgaben erfüllen, damit sie ihm angehören kann. Das oben angeführte Märchen führt dagegen als Ziel des Schusses eine alte Frau ein, und die Gattin, die er nach ihrem Spruche gewinnen soll, ist die Frucht eines Baumes, was an die alten und weitverbreiteten Vorstellungen vom Zusammenhange zwischen Mensch und Baum erinnert.

Die Einleitungsformel des iranischen Märchens kehrt unverkennbar in dem türkischen Märchen „Das Gazellenmädchen und der Padischah-Sohn"[27a]) wieder. Dort läßt der Padischah seinen Sohn in einen Kristallpalast einsperren, den dieser bis zu seinem sechzehnten Jahre nicht verläßt: Ein im iranischen Märchen, zum Beispiele in der Überlieferung von der „Kaufmannstochter und dem Prinzen vom Irak"[27b]) ebenfalls auftretender und mit einem Gefahr ankündenden Schicksalsspruche begründeter Zug. Einmal aber öffnet der Junge das Fenster und zertrümmert mit einem Messer den Wasserkrug einer alten Frau, die ihm dafür wünscht, daß er sich in das Gazellenmädchen verlieben möge. Dieses Mädchen ist dem Vater wohlbekannt, denn er selbst hatte schon vergeblich versucht, sie zu besiegen. Endlich setzt sein Sohn aber seinen Willen durch und erfährt auf seinem Wege von einer alten Frau, schon viele Jünglinge hätten um das Gazellenmädchen geworben, seien aber von ihr geköpft worden: Auf ihren Köpfen ist ihre Burg erbaut. Es gelingt dem Padischah-Sohne, in den Garten der bewaffneten Jungfrau einzudringen. Es kommt aber nicht zum Kampfe, denn das Mädchen verliebt sich sogleich in den Werber, so daß die Erzählung mit der Hochzeit der beiden endet.

Dieses Märchen weist deutliche Beziehungen zum Brünhild-Stoffe auf. Das Gazellenmädchen hat seinen Namen von seiner Verwandelungsfähigkeit, die auch für Brünhild erweisbar ist und ebenso wie Brünhild kämpft sie mit ihren Freiern und tötet die Unterliegenden. Ihre auf Stangen gesteckten Köpfe umgeben die Burg, während diese hier geradezu aus ihnen besteht[27c]). Der zur Einschließung des Helden führende Schicksalsspruch aber und das weisende Tier kehren wieder in der noch zu besprechenden, ebenfalls in unseren Zusammenhang gehörigen niederdeutschen Überlieferung „Alexander un Annelore".

In dem griechischen Märchen „Die Zedernzitrone“[28]) wirft ein Prinz einer alten Frau, die vor dem Königsschlosse einen Topf mit Erbsen kocht, mit einer Zedernzitrone den Topf entzwei. Die Alte ruft darauf hin aus, sie wünsche ihm, daß er diese Zedernzitrone zur Frau bekomme. Als der Prinz das hört, fängt er sogleich zu seufzen an, fragt die Alte, wie das denn möglich sei, und erhält Auskunft, was er zu tun hat. Wirklich gewinnt er die Jungfrau zum Weibe, die aus einer Zedernzitrone hervorkommt, die er unter schweren Mühen erworben hat.

Das Zertrümmern des Topfes kehrt in den italienischen Märchen „Die Granatäpfel“[29]) und „Die drei Zitronen“[30]) wieder, und deutlich enthält das ungarische Märchen „Das Waldfräulein“[31]) denselben Zug. Dort wirft der Königssohn immer nach seiner Großmutter, wenn sie nach dem Brunnen geht, um Wasser zu holen, bis diese ihm endlich droht: „Wirf nicht! Denn du wirst sehen, du bekommst eine Frau aus dem Walde.“ Das Märchen weist im übrigen denselben Verlauf wie die vorher genannten auf. In einer deutschen Fassung („Das Pomeranzenfräulein“[31a])) sowie in einem norwegischen Märchen („Drei Zitronen“[31b])) ist der Wurf nach der Alten nicht mehr zu finden, aber die Alte, die dem Helden so wie im griechischen Märchen Auskunft darüber gibt, was er zu tun hat, tritt in beiden Fällen auf. Es scheint, daß der sonst den Auftakt bildende Wurf nach ihr durch andere Züge ersetzt wurde.

Das ist auch in dem griechischen Märchen „Die drei Zitronen“[32]) der Fall, wo drei Mören auftreten; eine von ihnen strauchelt und fällt hin, und erbost darüber tut sie den Spruch. Damit erhalten wir einen wichtigen Fingerzeig über das Wesen der Alten, die der Wurf des Helden getroffen hat. Daß es sich bei der Bezeichnung „Mören“ nicht etwa nur um einen bloßen Namen handelt, ergibt sich daraus, daß sich der Ausspruch stets als wahrer Schicksalsspruch erweist; es ist also wirklich eine Schicksalsgestalt, die ihn tut. Daß diese beleidigt wird, kehrt auch sonst wieder, wie im Norna-Gests þáttr[33]), wo eine der Nornen im Gedränge von der Bank gestoßen wird, im Dornröschenmärchen, wo die dreizehnte Fee nicht eingeladen wurde – in den französischen Fassungen geht es ganz ähnlich zu[34]) – und in dem verwandten Märchen „La schiavotella“ aus dem Pentamerone[35]) verrenkt sich die letzte der Feen, die zur Begabung des Kindes herbeieilen, den Fuß; im Zorne darüber spricht sie den Fluch aus, daß das Kind in seinem siebenten Jahre in einen Todesschlaf sinken solle.

Diese Fälle weichen im übrigen vom Verlaufe unserer Handlung durchaus ab; sie wurden nur angeführt, um zu zeigen, daß die Vorstellung von der Beleidigung der Schicksalsgestalt und von dem Spruche, der in diesem Zusammenhange getan wird, in diesem Falle nur eine Sonderausprägung gefunden hat, die aber von Iran, Kleinasien, Griechenland und Italien bis nach dem germanischen Norden reicht. Im übrigen ergeben sich dort, wo gelegentlich ältere Formen ans Licht treten, auch von solchen Überlieferungen her überraschende Ausblicke. Denn Mundirosa, deren Aufenthalt so wie der Dornröschens auf einem Berge hinter einer dichten Dornenhecke ist, ist bei der Geburt bestimmt, daß sie an diesem Orte mit ihrem Gatten zusammentreffen soll[36]). Es hat also im Bereiche dieser Überlieferungen nicht nur die Vorstellung vom Todesschlafe der Heldin gegeben, sondern auch die, daß ihr der Gatte bestimmt wurde. In den Überlieferungen von Svipdag und Menglǫd ist diese Bestimmung überdies wechselseitig, denn nicht nur Svipdagr zieht zur Gewinnung der Braut aus, sondern diese harrt des ihr verheißenen Gatten. In gleicher Weise sind Brünhild und Sigfrid füreinander bestimmt, und wenn gleichzeitig mit der Verhängung des Schlafes ausgesprochen wird, daß und wen Brünhild heiraten soll, so sind hier die im Märchen und im „Seifrid de Ardemont“ getrennt auftretenden Züge noch in ursprünglicher Weise vereint.

Über das Wesen der Gestalten, die dem Helden die gefährliche Brautwerbung auferlegen, geben aber noch weitere Überlieferungen Auskunft. In dem südslawischen Märchen „Die Tochter des Königs der Vilen"[37]) wird dem neugeborenen Kinde bestimmt, daß es sterben soll, wenn es nicht die Tochter des Vilenkönigs als Braut heimführt. Noch weit näher zu unserem Stoffe aber führt das Märchen „Der Usude Ende"[38]), wo dem Kinde ebenfalls bei seiner Geburt das Schicksal bestimmt wird: Es soll sterben, wenn es Hochzeit hält. Der weitere Verlauf entspricht diesem Spruche aber nicht. Gegen das ihm auferlegte Verbot hat der Held, Schön Ivo, seine Herde auf einen Berg getrieben, wo es üppige Weide gibt. Überdies sieht er aber einen Reigen wunderschöner Mädchen, an dem er sich beteiligt. Das geht so drei Tage; am dritten Tage aber kommt ein prachtvoller Wagen, in dem sich ein wunderschönes Mädchen erhebt, das auf Schön Ivo einen goldenen Apfel wirft und zugleich ausruft: „Wozu führst du Ivo den Reigen an und vergeudest toller Weise deine Zeit? Sei verflucht, bis es dir gelingt, des Königs Rogač Burg zu finden!" – Die Alte, deren Herde Ivo betreut hat, rät dem Helden nun, welchen Weg er einschlagen soll, und nach langer Reise über Sonne, Mond und Wind bringt ein Roß den Helden wirklich zur Burg des Königs Rogač. König Rogač aber hat vier Töchter, von denen drei, die „drei Usude", durchaus verhindern wollen, daß er ihre vierte Schwester zur Frau erhalte. Diese ist aber das Mädchen, das den goldenen Apfel nach ihm geworfen hat, und man hält sie vor ihm verborgen, „denn man sah sogleich, er sei der, den ihr das Schicksal zum Manne bestimmt". Es gelingt dem Helden dann doch, die Braut zu erwerben, und die drei neidischen Schwestern kommen bei dem Versuche um, ihn zu töten.

Die Erzählung ist zum Teile verworren und mischt verschiedene Auffassungen desselben Gedankens durcheinander, doch ist deutlich kenntlich, daß die dem Helden bestimmte Braut als Schwester der Usude selbst eine Schicksalsgestalt ist, ferner aber, daß sie es selbst ist, die dem Helden erscheint und den Schicksalsspruch tut, der ihn ihr bestimmt. Der Wurf des Apfels, der diesen Spruch nachdrucksvoll begleitet, ist aus dem Märchen als Sinnbild der Bräutigamswahl wohl bekannt: Die Königstochter bezeichnet durch diesen Wurf den von ihr erwählten Gatten[39]).

Es handelt sich hier um lauter zusammengehörige Überlieferungen, und es ist leicht erkennbar, in welchem Verhältnisse sie zueinander stehen. In Fassung und Gegenfassung wechseln Mann und Frau als Schützen, und der Schuß oder Wurf des Helden trifft die Schicksalsfrau, wodurch deren Spruch ausgelöst wird. Hierher gehören die Fassungen, die im iranischen, griechischen, italienischen und ungarischen Märchen noch unmittelbar bezeugt, in deutschen und norwegischen Varianten erschließbar sind und sich in den Balladen von Svipdag wiederfinden. Die Stiefmutter spielt in diesem Zusammenhange keine Rolle und ist offenbar nordische späte Neuerung; sie hat als in diesem Bereiche sehr häufiges Motiv die ursprüngliche Urheberin des Schicksalsspruches wenigstens zum Teile verdrängt. Diesen Stand zeigt der Grógaldr, während die Balladen noch einen Übergangszustand aufweisen. Denn offenbar entspricht die Jungfrau, in deren Saal der Ball fällt, genau der Urheberin des Schicksalsspruches in den vorhin angeführten Märchen, und sie ist es nach dem Zusammenhange auch, die dem Helden seine Aufgabe zuweist. Sie ist aber selbst die ihm bestimmte Braut. Die Stiefmutter, die dann plötzlich genannt wird, hat im Aufbaue der Handlung ersichtlich keine Stätte, ist also später eingeführt.

Daß der Held Rat bei der toten Mutter sucht, hat anscheinend gerade im Norden Gegenstücke. Doch handelt es sich in diesen Fällen, von denen noch ausführlicher zu sprechen ist, darum, etwas aus dem Besitze des Toten zu erlangen, dessen der Held für seine weitere Laufbahn bedarf: das ist

die Waffe, die einst dem Toten ins Grab mitgegeben wurde, die der Erbe aber nun von ihm fordert. Die Gaben der Mutter für den Sohn stehen da auf anderer Stufe und entsprechen sachlich durchaus den Ratschlägen des Grógaldr. Von diesem Gedanken her ergibt sich aber zwanglos die Verbindung zu der Mutter, die in der Himinbiargarsaga dem Helden überhaupt von der für ihn bestimmten Braut Kunde gibt. Daß das keine Willkür der Saga ist, zeigt sich darin, daß es hier eine genaue Entsprechung in deutscher Überlieferung gibt. Im Märchen „Ungeboren"[40]) läßt der König seine eigene Tochter, die von ihm schwanger ist, töten. Das Kind, das ihr aus dem Leibe geschnitten worden war, findet, herangewachsen, den Sarg mit der toten Mutter, die ihm Kunde von der für ihn bestimmten Braut und davon gibt, wie er sie gewinnen kann: Sie sagt ihm, er möge sich aus ihrer Haut Handschuhe machen lassen und der Stute im Stalle das Füllen aus dem Leibe schneiden lassen. Auf diesem möge er zu der Königstochter reiten, die den zum Manne nehme, dessen Rätsel sie nicht raten könne. Sein Rätsel aber solle heißen:

Ungeboren bin ich,
Ungeboren reit ich
Und trage meine Mutter an der Hand.

Diese Überlieferung ist insofern nicht mehr ganz folgerichtig, als dieses Rätsel das Wesen des Helden und sein Geschick ausdrückt und somit das Zeichen ist, an dem die vom Schicksale für ihn bestimmte Braut erkennen soll, daß er der rechte Bräutigam ist. Davon aber abgesehen ist unmittelbar ausgesprochen, daß die tote Mutter den Helden zu der ihm bestimmten Braut weist und ihm auch die Mittel angibt, wie er sie gewinnen kann.

Wenn hier die Mutter dem Helden das Erkennungszeichen mitteilt, was sich als älterer Stand der Überlieferung noch ohne weiteres erschließen läßt, so stimmt das mit den Svipdagsballaden darin überein, daß sich auch dort, wie die oben mitgeteilte schwedische Fassung zeigt, der Zug findet, wie die Mutter dem Helden ein Zeichen mitgibt, an dem die Braut ihn als den richtigen Bräutigam erkennen kann.

Der unmittelbar mit den Überlieferungen von Svipdag und Menglǫd im Zusammenhange stehende Stoff zeigt deutlich die weitreichende Vorstellung von dem durch Schicksalsfügung füreinander bestimmten Paare. Die Frau, die in diesen Fällen auftritt, ist in einzelnen Fassungen als Schicksalsgestalt noch deutlich erkennbar, ja sie wird als solche unmittelbar bezeichnet. Die Stiefmutter ist hier spätere Einführung, und es zeigte sich, daß die Svipdagsballaden den ursprünglicheren Stand noch bewahren. Es kann also nicht die Rede davon sein, daß die kymrische Erzählung von Kulhwch und Olwen die Quelle für die Svipdagsüberlieferungen ist, da sie selbst auf späterer Stufe steht. Im übrigen tritt die Frau in keltischen Überlieferungen auch sonst als Schicksalsbestimmerin auf, so im Mabinogion von Math, dem Sohne Mathonwys, wo Arianrod ihrem Sohne Llew Llaw Gyffes bestimmt, er solle kein Weib aus Menschengeschlecht erhalten. Die Beschützer des Helden schaffen darum die Blodeuwedd aus den Blüten der Eiche, des Ginsters und der Spierstaude[41]). Wir haben also mit einer durchaus selbständigen Ausprägung der hierher gehörigen Vorstellungen auf keltischem wie auch auf germanischem Boden zu rechnen. Sie gehören keineswegs ausschließlich diesen Bereichen an, und ihr Vorkommen hier wie dort erweist demnach keine gegenseitige Abhängigkeit.

Diese Vorstellungen finden sich in verschiedenen Formen. Sehr altertümlich ist die Ausprägung, wonach der Held schon in der Wiege für eine bestimmte Frau ausersehen ist. Im russischen Märchen

wird dem Helden an der Wiege gesungen, daß ihn die unvergleichliche Schönheit zum Manne nehmen werde, die die Tochter von drei Müttern ist[42]). So wird auch im rumänischen Märchen dem Helden schon in der Wiege von der schönen Iliane gesungen, um die er dann auszieht[43]). Hierher gehört auch das schon oben genannte südslawische Märchen von der Tochter des Vilenkönigs, die dem Helden bei der Geburt von den Schicksalsgestalten zum Weibe bestimmt wird, und die Angaben der Sigrdrifomál lassen für den Dornröschenstoff eine gleichartige Grundlage erkennen. In der Dichtung „Peter von Staufenberg"[44]) wacht die spätere Geliebte des Helden von frühester Jugend über sein Geschick und behütet ihn, und im Märchen von Liombruno[45]) bringt die spätere Gattin den Helden als Adlerin in ihren Bereich, wo sie ihn erzieht, bis er herangewachsen ist. Ebenso trägt in einem südslawischen Märchen ein Adler das Kind zur Vila vom Berge, die es säugt und groß zieht; sie wird später seine Gemahlin[46]). Derselbe Gedankengang kehrt in der Heldendichtung von Kudrun wieder, da dort Hagen von einem Greifen geraubt wird, unter der Obhut von drei Jungfrauen heranwächst und dann eine von ihnen zur Gattin nimmt[47]). Vergessen ist nur der im italienischen Märchen erhaltene Zug, daß Adler und Greif Verwandelungsgestalten der Frau sind, die durch ihren Namen oder aber dadurch, daß sie eine von dreien ist, deutlich als Schicksalsgestalt gekennzeichnet ist[48]).

Neben diese weitverbreitete und sehr früh bezeugte Vorstellung tritt aber eine andere, wonach der Held erst in späterem Alter mit der Frau bekannt wird, die seine Gattin werden soll. Das Märchen von der „Usude Ende" mischt beide Vorstellungen, da zunächst von der Schicksalsbestimmung bei der Geburt die Rede ist, dann aber, als der Held herangewachsen ist, das Zusammentreffen mit der ihm bestimmten Braut und deren Schicksalsspruch berichtet werden. Da dieser Schicksalsspruch nicht zweimal wiederkehren kann, wurde er in der Einleitung dahin abgeändert, daß der Held am Hochzeitstage sterben soll. Die Tatsache der Änderung selbst geht daraus hervor, daß dieser Spruch weder in Erfüllung geht noch den Gang des Geschehens beeinflußt.

Die in der südslawischen Überlieferung von der Tochter des Königs Rogač ausgeprägte Überlieferungsform tritt in verschiedenen Gestaltungen auch sonst auf. In dem Märchen von Kamar es Samân wird das füreinander bestimmte Paar durch überirdische Mächte nachts zusammengebracht, und von da an setzen die Bemühungen des Helden ein, die Braut zu gewinnen[49]). Im türkischen Märchen von der „Dilber, die nicht erreichte, was sie wollte"[50]) findet bei der Geburt der Heldin die Schicksalsbestimmung statt, sie selbst aber erscheint dem Helden nachts im Traume, und daraus ergibt sich die Werbung. Das Alter dieser Ausprägung zeigt sich darin, daß bei Chares von Mytilene die Liebe des Zariadres zu Odatis dadurch bewirkt wird, daß diese ihm im Traume erscheint[50a]). Im südslawischen Märchen „Das schwarze Lamm"[51]) erscheint dem Kaisersohne im Traume ein schönes Mädchen, das zu ihm sagt: „Ich bin dir bestimmt, ich werde dein Glück sein und dir einen Sohn gebären mit einem glänzenden Stern an der Stirn." Dieses Mädchen ist aber, so wie die Tochter des Königs Rogac eine von vier, eine von drei Schwestern, so daß auch hier die Vorstellung von den Schicksalsgestalten deutlich durchblickt. Daß es sich dabei um einen auch auf deutschem Boden bekannten Stoff handelt, zeigt das niederdeutsche Märchen „Alexander un Annelore"[52]), wo der Königin von einer Wahrsagerin vorhergesagt wird, sie werde einen Sohn bekommen, der an dem Tage verschwinden werde, da er in sein zwölftes Jahr gehe. An diesem Tage verfolgt der Königssohn einen Hirsch, an dessen Stelle nach vergeblicher Jagd die Wahrsagerin erscheint, die ihn zu ihren drei Töchtern bringt; die jüngste von diesen wird seine Gattin. Hier ist der Hirsch deutlich die Verwandelungsgestalt der Alten, während im vorher genannten

südslawischen Märchen ein schwarzes Lamm mit goldenen Hörnern den Helden als weisendes Tier zu den drei Schwestern führt. In diesem Falle tritt also die spätere Gattin des Helden als weisendes Tier auf, während im deutschen Märchen deren Mutter diese Rolle spielt[53]). Damit gehört dieses Märchen in den Bereich der Überlieferungen von der Alten und von der Jungen, die schon früh in den Nachrichten von der „Alten und dem Hirschlein" (vetula et cervulus) bezeugt sind[54]). Deutlich ist aber in dem deutschen Märchen die Vorstellung ausgeprägt, daß eine alte Frau einen Schicksalsspruch tut, der mit der Gewinnung der Braut im Zusammenhange steht, und daß sie selbst bei der Erfüllung dieses Spruches tätig mit eingreift. Auf ihr ursprüngliches Wesen deutet ihre Eigenschaft als Wahrsagerin, denn Zukunftskunde gehört zu den wesentlichen Kennzeichen der Schicksalsgestalten.

Diese Stoffzusammenstellung, die auf auch nur annähernde Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, soll dartun, in einen wie weit gespannten Vorstellungsbereich sich der Auftakt zu Svipdags Brautfahrt einfügt, daß der in den Balladen nicht mehr verständliche Zug vom Wurfe mit dem Balle mit der Gewinnung der Braut im Zusammenhange steht und, wie das Märchen von der Perî Bânû zeigt, auch noch andere Ausprägungen gefunden hat. Der Wurf oder Schuß gilt, wie der zugehörige Stoff erkennen läßt, entweder der Heldin selbst in ihrer dunklen Verwandelungsgestalt oder aber der in Verbindung mit ihr stehenden „Alten", wobei entwickelungsgeschichtlich die gegensätzlichen Gestalten der „Alten" und der „Jungen" aus den verschiedenen Wesensseiten ein und derselben Gestalt hervorgegangen sind. Die Lage ist auf nordgermanischem Boden durch die Einführung des dort beliebten, aber nicht zur Sache gehörigen Stiefmuttermotives getrübt worden, doch zeigen die vorhandenen Parallelen den ursprünglichen Zustand deutlich genug an.

In den gut erhaltenen Fassungen des Märchens von der Frau, die aus der Frucht eines Baumes hervorgeht, steht dieser Baum im verschlossenen Garten und wird scharf bewacht, so daß es nur dem vom Schicksale bestimmten Helden möglich ist, seine Früchte zu pflücken[55]). Der bewachte Baum im verschlossenen Gehege ist eine Leitgestalt volkstümlicher Überlieferung[56]), und wenn auch der Gedanke, daß aus den Früchten dieses Baumes die dem Helden bestimmte Gattin hervorgeht, eine übrigens sehr ursprüngliche Sonderprägung darstellt, so gehört doch auch sonst zu diesem Baume und zum verschlossenen Garten dessen Herrin, die der Held für sich gewinnt. Das ist besonders im Märchen vom Lebenswasser so[57]), in das überdies der auch den Überlieferungen von Svipdag vertraute Zug gehört, daß die Herrin dieses Bereiches in tiefem Schlafe liegt. Das Bild, das sowohl die eddische Dichtung als auch die Balladen vermitteln, ist ebenso einheitlich wie eindrucksvoll: Menglǫd befindet sich in einem von wilden Tieren bewachten und überdies von unübersteiglichen Mauern umschlossenen Saale, und in den verschiedensten Bildern wird der Gedanke ausgedrückt, daß niemand einzudringen vermag – mit Ausnahme des einen Helden, den das Schicksal auserkoren hat. Die hierher gehörigen Züge werden am besten im Zusammenhange mit dem gesamten Ablaufe der Handlung verfolgt.

Nach der dem Märchen zugrunde liegenden Weltanschauung, wie sie sich in seinem Weltbilde ausdrückt, wohnt die dem Helden durch Schicksalsspruch bestimmte Braut nicht in dieser, sondern in einer anderen, in der „Außenwelt"[58]), und daraus erklärt sich auch, daß menschlicher Kraft allein das gesteckte Ziel unerreichbar bleibt. Darum erfährt der Held auf seiner Fahrt die Hilfe bestimmter Gestalten, und eine solche hilfreiche Gestalt ist in verschiedenen Märchen die tote Mutter. Die Hilfe, die sie gewährt, besteht meist im Geschenke von Dingen, die zur Erreichung des erstrebten Zieles notwendig sind. Einen bezeichnenden Fall stellt das Geschenk der toten Mutter an das

„Aschenputtel“[59]) dar, wie denn im Märchen überhaupt der Besuch am Grabe durchwegs von der Tochter, nicht vom Sohne berichtet wird. Sehen wir davon ab, so ist die Verleihung von Geschenken dem Märchen eher gemäß als Segenssprüche oder Regeln der Lebensweisheit, so daß die Balladen in dieser Beziehung dem märchenhaften Vorstellungsbereiche näher kommen als der Grógaldr. Die Neunzahl der Sprüche, die Gróa dem Sohne auf den Weg mitgibt, entspricht der Beliebtheit dieser Zahl, die hier noch nicht durch die später wuchernde Siebenzahl verdrängt ist. „Reisesegen“ sind auf nordgermanischem Boden, aber auch in Deutschland seit alters bekannt. Von vornherein drängt sich der Vergleich mit dem Segen auf, den die Mutter ihrem Sohne Vonved mitgibt, als er auf ihr Betreiben ausreitet, um seinen Vater zu rächen:

„Da skal ieg dig galde i Dag,
aldrig skal dig nogen Mand skade:
Seyr udi din høye Hest,
Seyr i dig selff aller mest.
See dig ud, Svend Vonved.

Seyr i din Haand, Seyr i din Foed,
oc Seyr udi alle dine Laedemod:
Signe dig gud, Sancte Drotten Dyre,
hand skal dig baade vocte oc styre.
See dig ud, Svend Vonved.“

„Zaubersegen zur Stunde geb ich dir,
Dir schadet kein Mann für und für!
Sieg in dein hohes Pferd,
Sieg in dich selber noch viel mehr!
Schau dich um Held Vonved!

Sieg in deine Hand! Sieg in deinen Fuß!
Sieg in alle deine Glieder gut!
Gott der heilige Herr segne dich!
Wach und regiere über dich!
Schau dich um Held Vonved[60])!“

Auch auf deutschem Boden sind solche Reisesegen früh bezeugt, wie der aus dem zwölften Jahrhundert stammende und sehr altertümliche Vorstellungen bewahrende „Weingartner Reisesegen“, der von vier Toren spricht, zwei Toren guter Art, die dem Wanderer offenstehen sollen, und zwei Unglückstoren, die verschlossen bleiben mögen[61]). Der Gedanke, daß dem Wanderer die guten Wege offenstehen und daß die Feinde nichts wider ihn ausrichten sollen, kehrt in anderen Reisesegen wieder:

Dîn herze sî dir steinîn,
dîn lîp sî dir beinîn,
dîn houbet sî dir stehelîn.
der himel sî der schilt dîn.
diu helle sî dir vor versperret,
alles übel sî vor dir verirret,
daz paradîs sî dir offen.
ellin wâfen sîn vor dir verslozzen,
daz sî dich müezen mîden,
daz sî dich niht versnîden[62]).

Der Schutz vor den Angriffen der Feinde ist auch sonst ein wesentlicher Zweck des Reisesegens:

„aller mîner viende wâfen
diu ligen unde slâfen
und sîn alsô palwahs[63]).“

Der Lösespruch von Str. 10, der die Fesseln unschädlich machen soll, erinnert an den ersten Merseburger Spruch, der denselben Zweck verfolgt[64]). Untersuchen wir die Segenssprüche der Gróa genauer auf ihren Inhalt hin, so zeigen sich mehrere Gruppen. Die Lebensregel zu Beginn steht für sich. Der Segen, der vor dem Schaden bewahren soll, den ein totes Christenweib bringen

könnte, ist entweder junge Zutat[65]) oder das Ergebnis einer nicht mehr zu heilenden Verderbnis, so daß er ausgeschieden werden muß. Der Spruch, der den Feinden wehren soll, weist gedankliche Zusammenhänge mit dem Inhalte der deutschen Segen auf, die übrigens ursprünglicher sein dürften als der Wunsch, der Sinn der Feinde möge sich zur Versöhnung wenden. Dem Schutze vor feindlicher Gewalt dient auch der Spruch Str. 10. Wenn der Ausdruck „Urdar lokor" Str. 7 so zu verstehen ist, daß die „Riegel der Urd"[66]) den Wanderer bewahren mögen, so erinnert das an die gegensätzlichen Tore des Weingartner Reisesegens, während in den anderen Quellen die Glücks- und Unglückstore als Eingang in das „Paradies", bzw. die „Hölle" gedacht sind. Die Verbindung mit Urd, der Schicksalsgestalt, erinnert daran, daß nach verbreiteter Vorstellung die Schicksalsgestalten ihren Platz am Tore haben, das den Übergang zwischen dem Diesseits und dem Jenseits darstellt[67]). Der Spruch, der Svipdag Redegewandtheit verleiht, die er für den Streit gegen Riesen nötig hat, ist aus Vorstellungen erwachsen, wie wir sie aus den Vafþrúdnismál kennen, leitet aber überdies über zum Streitgespräche mit dem als Riese gedachten Fiǫlsvinn. Es bleiben ausschließlich drei Sprüche übrig, deren einer sich auf Ströme, der zweite auf das Meer, der dritte auf die Kälte im Felsgesteine bezieht. Diese Dreizahl, die Gefahren der Natur auf dem Wege nennt, erinnert an die dreimal sieben Tage, in denen Gudrun durch eiskaltes Land, über wilde Wogen und schließlich durch dürres Land in Atlis Reich zieht. So wie dort birgt sich vermutlich auch hier die Erinnerung an das alte Weltbild der drei Reiche[68]).

Alles in allem bieten die Segenssprüche Gróas kein einheitliches Bild, und es scheint, daß ihre Gesamtheit zusammengesetzt ist aus zum Teile sehr altertümlichen und nicht mehr immer verstandenen, zum Teile aber auch aus innerlich sehr jungen Sprüchen, die zur Erreichung der Neunzahl zusammengetragen wurden. Der Gedanke, daß man bei den Toten Rat und Hilfe sucht, ist gerade auf nordgermanischem Boden sehr ausgeprägt. So wendet sich Ódinn an eine tote Vala[69]), als dunkle Träume Balders ein nahes Unheil ankündigen, und Hervǫr verlangt von ihrem toten Vater Angantý, daß er ihr sein Schwert, den Tyrfing, herausgebe, das ihm in den Grabhügel mitgegeben wurde.[70]) Ein Gegenstück dazu ist es, daß in der Ballade von Orm und dem Berner Riesen der Sohn vom toten Vater das Schwert verlangt, dessen er zum Kampfe gegen den Riesen bedarf[71]). Wir gewinnen aus solchen Quellen einen Einblick in die Vorstellungen vom Wesen des Todes, der danach durchaus kein absolutes Ende bedeutet; der Tote ist auch nach seinem Abschiede von dieser Welt noch als denkendes Wesen vorhanden und kann auch mit den Menschen in Verkehr treten, wie das besonders auch in der Überlieferung von Helgi und Sigrun deutlich erkennbar ist.

Von den Erlebnissen des Helden auf der Fahrt zu seiner Braut erfahren wir weder aus der eddischen Dichtung noch aus den Balladen, die nur ganz kurz auf den Weg über Meer und durch Wald verweisen, etwas, wir ahnen nur, daß dieser Weg voll ist von Schwierigkeiten und Gefahren; auf sie weisen die Sprüche beziehungsweise die Geschenke der Mutter mit aller Deutlichkeit hin. Doch begnügen sich sämtliche Quellen mit diesem Hinweise und stellen uns nicht den gesamten Ablauf des Geschehens, sondern nur bezeichnende Auftritte aus diesem vor Augen, so daß auf das Bild, das den Helden am Grabe der Mutter zeigt, sogleich ein anderes folgt, in dem er unmittelbar vor seinem Ziele steht.

Nach der aus der eddischen Dichtung sich ergebenden Anschauung liegt Menglǫds Saal auf einem Berge. Er ist von einer hohen Mauer umgeben, das Tor ist verschlossen und überdies von zwei Hunden bewacht, die nur abwechselnd schlafen, so daß stets ein Wächter bereit ist. Ein mächtiges Feuer wehrt überdies den Zugang und dieses Feuer umkreist Fiǫlsvidr, der ebenfalls Wache

hält; sein Amt ist offenbar, Fremde abzuwehren. Im Raume, den die unübersteigbare Mauer umgibt, steht ein Baum mit heilsamen Früchten, und der Berg, auf dem Menglöds Behausung steht, ist der Berg der Heilmittel; er hat diesen Namen offenbar von dem Baume, der als „Mimameidr", als Mimes Baum, dessen Wurzeln niemand kennt, über alle Lande sein Geäst breitet und unzerstörbar ist. Das sind Züge, die sonst am Weltenbaume haften; Lebens- und Weltenbaum sind also als wesenseins gedacht. Unzerstörbar wie er selbst ist auch das Gehege, das alles umgibt, und die Hunde sind unsterblich, denn ihre Wache soll dauern, bis die Götter vergehen. Unmöglich ist es also, in das Innere einzudringen. Es gibt zwar eine Speise, die imstande ist, die Wachsamkeit der Hunde einzuschläfern. Wir kennen diesen Zug aus dem Märchen vom Lebenswasser, wo eine hilfreiche Gestalt dem Helden auf seinem Wege den Fraß für die bewachenden Tiere gibt, den er ihnen vorwerfen muß; während sie fressen, kann er unbehelligt eindringen. Wir finden diesen Zug unter anderem gerade im Norden auch in den Biarkarímur[72]), wo er aber so gewendet ist, daß der Held die Hunde tötet, während sie fressen. Hier liegen die Verhältnisse allerdings anders. Denn wohl gibt es eine Speise, mit der die Aufmerksamkeit der Hunde abgelenkt werden kann, aber diese Speise ist der Hahn Vidofnir, der auf dem Baume im Inneren des Geheges seinen Sitz hat, und ist es schon aus diesem Grunde unmöglich, ihn zu erbeuten, so kann er überdies nur mit einer einzigen Waffe erlegt werden, und diese kann man nur erhalten, wenn man dafür ein Stück vom Leibe des Hahnes hingibt. Der rechte Held muß also in diesem Falle auf andere Weise den Zutritt erlangen als das im Märchen geschieht. Wirklich ist scharf der Gedanke ausgeprägt, daß alle die geschilderten Hindernisse nur für den Unberufenen da sind. Für den vom Schicksale bestimmten Bräutigam fallen sie von selbst weg, die Hunde wedeln vor ihm, und das Tor tut sich von selbst auf.

Die Balladen weichen von der eddischen Dichtung in verschiedenen Einzelheiten ab. Nach ihnen liegt die Jungfrau im Schlafe und erwacht erst bei der Ankunft des Bräutigams. Von einem Feuer vor ihrer Behausung ist nicht die Rede, und der Wächter, der selbst alle Vorkehrungen getroffen hat, die den Zutritt hindern sollen, ist durch einen Hirten ersetzt, der so wie Fiölsvidr Auskunft über Menglöd gibt. Auch hier sind die Hindernisse nur für den Unberufenen bestimmt, während der rechte Held unbekümmert um sie die Burg betreten kann und von der sein schon in Sehnsucht harrenden Braut freudig empfangen wird. Der Baum im Gehege ist auch den Balladen bekannt, die den schönen Zug enthalten, daß er vor dem Helden sich neigt.

Vergessen ist bei diesem Baume, daß er sich über einer Quelle erhebt, was vom Weltenbaume ausdrücklich bezeugt ist. Er hat aber einen unmittelbaren Verwandten in Iran, wo dieser Zug ebenfalls beglaubigt ist. Es heißt dort Yascht 12, 17, in der Übersetzung Lommels, daß er der „Baum des Falken" ist, „der inmitten des Sees Vurukarta steht, der gute Heilmittel hat, aufrechte Heilmittel hat, der Allheiler mit Namen heißt, auf dem aller Pflanzen Same niedergelegt ist". Dieser Baum ist als „Allsamenbaum" wieder der Weltenbaum, er steht unmittelbar mit dem Wasser in Verbindung und hat ebenso wie Menglöds Baum heilsame Früchte. Wichtig ist im gebotenen Zusammenhange der Falke, weil dieser in zahlreichen Überlieferungen der Bringer des Lebensapfels oder einer seiner Entsprechungen ist. Die iranische und die germanische Überlieferung sind offenbar aus derselben Grundlage erwachsen, stehen aber, wie die Ausgestaltung zeigt, in keinem Abhängigkeitsverhältnisse zueinander.

So wie im Märchen geht in den Überlieferungen von Svipdag die Fahrt des Helden aus dieser in die andere Welt. Diese wird im Märchen häufig als das verschlossene Gehege dargestellt,

in das nur der vom Schicksale Berufene Zutritt erhalten kann, und daß dem Aufbaue der Handlung hier wie dort wirklich der Gedanke an eine zweite, andere Welt zugrunde liegt, zeigt sich am besten daran, daß in dem umhegten, unzugänglichen Bereiche das Mittel zur Unsterblichkeit und Erhaltung der Gesundheit zu finden ist. Die hierher gehörigen Vorstellungen lassen sich vom Boden des alten Vorderasiens, wohin sie sehr früh gedrungen sind, bis in das Volksmärchen der Gegenwart verfolgen und sind auch im germanischen Norden wohlbekannt. Um das Gebärkraut zu erlangen, das dem Lebenskraute entspricht, muß Etana einen Flug in den Himmel wagen, und Gilgamesch muß zu seinem Ahnherrn Utnapischtim in die andere Welt ziehen, um dort das Lebenskraut zu erhalten. Ewig grün sind die Gefilde, in die Hading geführt wird, und wenn in Ódáinsakr niemand erkrankt und altert oder stirbt, so muß auch hier der Gedanke an ein dort zu findendes Mittel zur Erhaltung von Leben und Gesundheit hereinspielen, wie die Jugend der Asen an den Genuß der von Iđun bewahrten Lebensäpfel geknüpft ist. Die Herrin des umhegten und bewachten Gartens, der seine Bedeutung von dem Baume in seiner Mitte empfängt, wohnt also wirklich in einer „anderen Welt", und gerade diese bedeutsame Gestalt volkstümlicher Überlieferung tritt wiederholt in der Heldensage auf.

Verhältnismäßig deutlich wird das in der Sage vom Rosengarten zu Worms, wo der verschlossene Garten mit dem Wunderbaume darin, seine Herrin und die Wächter des Gartens noch unmittelbar die aus der Überlieferungswelt stammenden Vorstellungen erkennen lassen[73]). Auch Brünhilds Schildburg entspricht diesem verschlossenen Gehege, und so wie nur der vom Schicksale bestimmte Held zu ihr gelangen kann, ist dieser es auch, der sie aus ihrem Schlafe erweckt. Einzelzüge der hierher gehörigen Vorstellungen sind in den verschiedenen erhaltenen Fassungen verstreut. Brünhild kennt Sigfrids Herkunft und Ahnen, sowie Menglǫd weiß, daß nur ein einziger Held zu ihr gelangen kann, und ihre Burg ist verschlossen und bewacht, so daß Sigfrid nur mit Gewalt zu ihr eindringen kann. Von einem Baume ist in diesem Zusammenhange nicht die Rede, dafür aber geht der Auftritt, in dem die erweckte Walküre Sigfrid feierlich das Trinkhorn reicht, auf den Gedanken vom Lebenswasser zurück[74]). Den Zutritt sperren im Märchen bewachende Tiere, während in der Heldensage der riesische Wächter auftritt, mit dem der Held kämpfen muß, ehe er sein Ziel erreicht. Auch hier kennen die Überlieferungen vom „Großen Rosengarten" Entsprechungen[75]), wie denn auch der Riese Kuperan des „Hürnen Seifrid" deutlich als Wächter gedacht ist, den Sigfrid erst überwinden muß, ehe er seinen Weg weiter verfolgen kann. Folgerichtig bewahrt Kuperan auch die Schlüssel des Zuganges zu der Behausung des Drachen[76]). Das drohende Wesen Fiǫlsvinns ist also offensichtlich ursprünglicher als der harmlose Hirt der Balladen.

Eine Reihe von Zügen ist allerdings in den Fiǫlsvinnzmál offensichtlich überschüssig. Schon Fiǫlsviđr und die bewachenden Hunde stellen eine Doppelung desselben Gedankens dar. So ist auch das Feuer, das der Riese umkreist, neben dem schützenden Gehege zweifellos überflüssig, und es ist bezeichnend, daß es weder in den Balladen angedeutet ist noch in den Fiǫlsvinnzmál weiter erwähnt wird. Auch der Gedanke, daß Menglǫds Saal sich auf der Spitze eines Speeres dreht, ist kaum von Anfang an in dieser Überlieferung heimisch. Gerade dieser Zug ist keltischer Herkunft sehr verdächtig und findet sich, abgesehen von der sich drehenden Burg des Curoi, auch sonst in Stoffen keltischer Herkunft, so daß diese Einzelheit, die den Balladen ebenfalls fremd ist, so wie das Feuer vor der Burg nur der Häufung von Schwierigkeiten dient und nachträglich aufgenommen ist[77]).

Deutlich ist in den Überlieferungen von Svipdag und Menglǫd das Weltbild der Überlieferung und der wesentliche Zug ausgeprägt, daß Held und Heldin zwei verschiedenen Welten

angehören. In der „anderen Welt", im verschlossenen Gehege, steht der Weltenbaum, der zugleich der Lebensbaum ist, und die Hüterin dieses Baumes ist die Schicksalsfrau. Der diesseitigen Welt gehört der Held an. Ein Schicksalsspruch, den die Frau aus der „anderen Welt" verhängt, erlegt ihm auf, den Weg zu ihr zu suchen und die Hindernisse zu überwinden, die sich ihm entgegenstellen. Diesen Weg vom Diesseits ins Jenseits findet niemand, der nicht dazu auserkoren ist, und eindrucksvoll wird dadurch dargetan, daß der Held der Handlung nicht ein Beliebiger ist, daß vielmehr seine Bestimmung und sein Tun ihn weit aus allen übrigen Menschen herausheben. Das sind Züge, die wir in dem zugehörigen Märchenstoffe immer wieder ausgeprägt finden, deren Verbreitung in der Heldensage aber nachdrücklich auf deren innere Zusammenhänge mit der Überlieferungswelt hinweist. So ist im „Rosengarten zu Worms" Kriemhild Herrin des verschlossenen bewachten Gartens mit dem Wunderbaume, und Brünhild ist ebenfalls deutlich als die Frau im unzugänglichen Bereiche und als Herrin eines besonderen Trankes, dem sonst das Lebenswasser entspricht, gekennzeichnet. Sigfrid ist vom Schicksale zu ihr gewiesen, und Kunde von ihr geben ihm die Spechtmeisen, deren Wesen durch die Überlieferung von dem Vogel erhellt wird, der in der Helgisage Kunde von Sigrlinn gibt[78]). Held und Heldin sind wie hier und im Märchen auch in der Heldensage füreinander bestimmt, wie Hagen und Hilde, Sigfrid und Brünhild, Helgi und die Walküre. In verhältnismäßiger Reinheit ist hier also ein Geschehen erschließbar, das unmittelbar der Überlieferungswelt angehört, ohne daß wir unsere Quellen der Heldensage einerseits oder dem Märchen anderseits zuweisen dürften. Wenn manche Züge, wie die Begabung mit Roß und Schwert, an die Heldensage erinnern, so genügt das so wenig zur Einbeziehung in die Heldensage, wie das „Tüchlein deck dich" aus der Ballade ein Märchen macht. Wenn aber Stoffe der volkstümlichen Überlieferung unter bestimmten Voraussetzungen zu Heldensage gestaltet werden, und wenn anderseits dieselben Stoffe ihr Leben als mündlich fortgepflanztes Erzählgut, als „Märchen" bis in unsere Gegenwart erhalten haben, so erkennen wir hier eine Lebensform, die entstehungsgeschichtlich vor der Heldensage und vor dem Märchen liegt. Wir sehen hier noch eine dem Märchen mit seiner schlichten Auffassung fremde feierliche Haltung vor uns, die dem Wesen der über den Alltag und sein Geschehen weit hinausgehobenen Gestalten und deren Bedeutung gemäß ist. Wir können in zahlreichen Fällen den Nachweis führen, daß die Volksballade Ausklang einer dramatischen Handlung, einer Vorführung ist, die nach deutlichen Spuren eng mit dem volkstümlichen Feste zusammenhängt, und zwar sowohl mit den Festen des Jahres- wie des Lebenslaufes[79]). Wo volkstümliche Überlieferung noch in ihrer Echtheit erhalten ist, greift sie grundsätzlich über diese unsere Welt und ihr Geschehen in eine andere, jenseitige hinaus, ihre Handlung spielt zwischen zwei verschiedenen Welten und hat eine weit über das menschliche Maß hinausgehende vorbildliche Bedeutung, die sich in den handelnden Gestalten, in ihrem Wesen und in ihrem Tun ausdrückt. Daß das Fest gerade darin seinen Mittelpunkt fand und dadurch seine Weihe erhielt, können wir am hellenischen Drama und an seiner Stellung im öffentlichen Leben darum noch deutlich erkennen, weil es wichtige Wesenszüge, vor allem die eigentümliche Verbindung zwischen Chor und handelnden Gestalten sowie den Zusammenklang von Handlung, Gesang und Tanz auch in seiner uns erhaltenen Hochform gut bewahrt hat.

Gewiß ist das, was uns von Svipdag und Menglǫd berichtet wird, kein Drama. Wohl aber zeigt die unzweifelhafte Verbindung der Volksballade mit dem Drama, daß sie einst aus diesem erwachsen ist, und sie trägt die Spuren ihrer Entstehung gerade in unserem Falle noch deutlich an

sich. Hierher gehört, daß die eddischen Dichtungen ebenso wie die Balladen von Svipdag vollständig auf den Dialog gestellt sind und daß vor allem der Gang der Handlung nicht in fortlaufender Erzählung dargestellt, sondern daß ein Bild der entscheidenden Auftritte gezeichnet wird. Wenn wir aus den eddischen Dichtungen auf die Vorform der Balladen, die eine lange Geschichte hinter sich haben müssen, schließen dürfen, so muß diese Gliederung in einzelne Auftritte früher noch weit deutlicher gewesen sein; sie führte dazu, daß jeder der beiden auch in den uns erhaltenen Balladen deutlich in sich geschlossenen Auftritte, die freilich erst zusammen ein Bild des Gesamtgeschehens ergeben, in einer besonderen Dichtung behandelt wurde.

So stellen uns die Überlieferungen von Svipdag und Menglod nicht nur ein Geschehen vor Augen, das aus einer für die Gesamtheit verbindlichen Weltanschauung erwachsen ist und das Walten des Schicksals im gesetzmäßigen Ablaufe einer zwischen zwei Welten spielenden Handlung zeigt, sondern deutliche Kennzeichen tun auch noch kund, wie diese Vorstellungswelt einst im volkseigenen Drama Gestalt gewonnen hat.

Anmerkungen

[1]) Siehe dazu SG. III/1, 399ff. Von dem dort angeführten Schrifttum ist der überwiegende Teil unbrauchbar. Für die hier vor allem zu verfolgende Stoffgeschichte geben lediglich die Bemerkungen Grundtvigs, DgF. I, 239 und DgF. II, 239, sowie der Aufsatz von H. Falk, Om Svipdagsmal, Ark. 9, 311ff. brauchbare Hinweise. Über das Verhältnis der eddischen Dichtungen zu den Balladen ist besonders auch die Vorbemerkung bei SG. III/1, 399ff. zu vergleichen.

[2]) Gg. Str. 1; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 177.

[3]) Gg. Str. 3; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 177. Zu beachten ist hier, daß mit den Worten des Helden ein Schicksalsspruch ausgedrückt wird, der durch das Bild einer auf dem Spielbrette gestellten Aufgabe dargestellt ist.

[4]) Gg. Str. 4; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 177.

[5]) Gg. Str. 5; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 178.

[6]) Die Bedeutung der Stelle (Gg. 7, 4) ist nicht klar. Die Handschriften haben lokr, das mit „claustra" wiedergegeben wird, siehe Ark. 9, 353, Anm. 1. Unter Hinweis auf vardlokkur (das richtig als vardlokur anzusetzen ist, vgl. Islenzk fornrit IV, 207, Anm. 3) in der Eiriksſaga rauda, Kap. IV, das aber hier nicht eingesetzt werden kann, vgl. SG. III/1, 404, zur Stelle, hat man an einen Zaubersang gedacht, und Neckel setzt in den Text lokkor, das er Edda II, 107, als „Lockung, Zauberlied (?)" erklärt. Ark. 9, 353, wird an einen Zauberkreis gedacht (so auch Islenzk fornrit IV, 207), während Niedner, Thule XIII, 29, Anm. 2, Vardlokur als „schützende Zauberweisen" versteht. Wesentlich ist, ob für das Grundwort die Bedeutung claustra anzusetzen ist, was die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der „Riegel" muß dann aber nicht als Schutzwehr auf einen Zauberkreis bezogen werden, sondern kann auch als pars pro toto die Tür vertreten. Über die hier sich ergebenden Beziehungen siehe S. 22.

[7]) Gg. 15—16; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 179.

[8]) Fi. Str. 1, in der von Neckel, Ausgabe S. 301 hergestellten, und von Genzmer, Edda II, 105, ebenfalls gewählten Versfolge. Über andere Möglichkeiten der Anordnung vgl. SG. III/1, 407f., und Gerings Übersetzung S. 130.

[9]) Fi. 2, Übersetzung von Genzmer, Edda II, 105. Zur Versfolge vgl. das hierzu in Anm. 8 Gesagte.

[10]) Fi. Str. 4, 4—6: Übersetzung von Genzmer, Edda II, 106.

[11]) Fi. 5; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 106.

[12]) Fi. Str. 8; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 106.

[13]) Fi. Str. 42—43; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 110.

[14]) Fj. Str. 44, 4—6; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 110.
[15]) Fj. Str. 45—50; Übersetzung von Genzmer, Edda II, 110f.
[16]) Grundtvig, DgF. Nr. 70, II, 238ff. Dort wird auch darauf verwiesen, daß die beiden eddischen Dichtungen Grógaldr und Fjǫlsvinnzmál, die in den Ausgaben allgemein unter dem Gesamttitel „Svipdagsmál" zusammengefaßt werden, den Balladen in der Weise entsprechen, daß der Grógaldr den ersten Teil der Balladen wiedergibt, die Fjǫlsvinnzmál aber den zweiten Teil enthalten.
[17]) SG. III/1, 400, wird unter Hinweis auf Str. 3 der Fassung C, deren Vers 4 lautet „som du haver kjoerer end mig" die Auffassung vertreten, dieser Hinweis auf das Phaedramotiv beruhe auf einer ursprünglichen Auffassung, nach der die Stiefmutter von vornherein in den Zusammenhang gehöre. Wir haben es umgekehrt mit einem Versuche zu tun, das zunächst nur unorganisch eingefügte Stiefmuttermotiv in den Gang der Handlung zu verflechten.
[18]) Diese Inhaltsangabe folgt der Fassung C, DgF. II, 244ff.
[19]) Übersetzungen aus dem Dänischen bei Wilhelm Grimm, Altdänische Heldenlieder, S. 168ff., Nr. 37; Rosa Warrens, Dänische Volkslieder der Vorzeit, S. 199ff., Nr. 32; aus dem Schwedischen: Ph .Schweitzer, Geschichte der skandinavischen Literatur von der Reformation bis auf die skandinavische Renaissance (Leipzig, ohne Jahresangabe), S. 33ff.
[20]) Über die Begabung siehe SG. III/1, 400. Die Balladen haben einerseits eine ganze Fülle von Wunschdingen aufgenommen, über deren Bedeutung sie zum Teil nichts aussagen, anderseits war in ihnen, wie deutliche Spuren zeigen, auch die Auffassung von Gg. vorhanden, wonach die Mutter dem Sohne Ratschläge mit auf den Weg gibt.
[21]) Siehe dazu SG. III/1, 399f.
[22]) Hjalmar Falk, Ark. 9, 313f.
[23]) Hjalmar Falk, a. a. O., S. 314f.
[24]) Hjalmar Falk, a. a. O., S. 315ff. Eine gekürzte deutsche Übersetzung bei Ernst Tegethoff, Märchen, Schwänke und Fabeln (Bücher des Mittelalters, München 1925), S. 75ff.
[25]) Christensen, Märchen aus Iran (Jena 1939), S. 70, Nr. 4.
[26]) 1001 Nacht, übersetzt von Henning, XXI, 104ff.
[27]) Grimm, KHM. Nr. 63; BP. II, 30ff.
[27a]) Ignaz Kunos, Türkische Volksmärchen aus Adakale, II. Teil, S. 48ff.
[27b]) Mudrak, DHS., S. 243; das Märchen in 1001 Nacht, übersetzt von Henning, XXIV, 155ff.
[27c]) Siehe Mudrak, DHS., Register, „Menschenköpfe auf Stangen".
[28]) Hahn, Griechische und Albanesische Märchen, Nr. 49, Die Zederzitrone. Das Märchen stammt aus Kleinasien.
[29]) P. Heyse, Italienische Volksmärchen, München 1914, S. 43, Die Granatäpfel.
[30]) P. Heyse, a. a. O., S. 112, Die drei Orangen.
[31]) Elisabeth Sklarek, Ungarische Volksmärchen, Leipzig 1901, S. 74, Nr. 6, Das Waldfräulein.
[31a]) Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm, S. 78ff. (Zingerle Nr. 11).
[31b]) Stroebe, Nordische Volksmärchen II, S. 15ff.
[32]) Bernhard Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder (Leipzig 1877), Nr. 5, Die drei Zitronen.
[33]) Norna-Gests þáttr c. 11.
[34]) Im Roman von Perceforest verhängt Themis, „die Göttin des Schicksales", den Schlaf, weil sie beim Mahle kein Messer erhalten hat. Siehe Tegethoff, Französische Volksmärchen I, S. 203f.
[35]) Pentamerone II, 8. Vgl. BP. IV, 214f.
[36]) Mudrak, DHS., S. 221f.
[37]) F. S. Krauß, Sagen und Märchen der Südslawen II (Leipzig o. J.), Nr. 57, S. 91ff.
[38]) F. S. Krauß, a. a. O., Nr. 105, S. 218ff.
[39]) Siehe über die Verbreitung dieses Zuges Kahlo, HDM. I, 93, „Apfel zuwerfen".
[40]) Wilhelm Busch, Ut ôler Welt (München 1910), S. 131f., Sagen, Nr. 39. Zu der Verbreitung des hierher gehörigen Stoffes und seine Zusammenhänge siehe W. Schultz, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise II (Leipzig 1912), S. 81ff., „Ungeboren". Siehe dazu auch K. v. Spieß, Marksteine der Volkskunst II (Berlin 1941), S. 155.
[41]) Die vier Zweige des Mabinogi (Leipzig 1922), S. 103f.
[42]) Mudrak, DHS., S. 222; während die dort angeführte Fassung (Afanaßjiew-Meyer I, Nr. 34, Der unsterbliche Koschtschei) den Vater den Schicksalsspruch tun läßt, singen in der Fassung bei Schaffgotsch, Russische

Märchen, S. 279ff. die „Ammen" dem Kinde von der ihm bestimmten Braut; sie vertreten die Schicksalsgestalten, die sonst bei der Geburt auftreten.

43) Pauline Schullerus, Rumänische Märchen aus dem mittleren Harbachtale (Hermannstadt 1906), Nr. 13.

44) Siehe S. 49.

45) Walter Keller, Italienische Volksmärchen (Jena 1929), S. 61, Nr. 11.

46) F. S. Krauß, Sagen und Märchen der Südslawen I, 374ff., Nr. 83, Die Vila vom Berge. Über literarische Formen siehe Mudrak, DHS., S. 276.

47) Mudrak, DHS., S. 276f.; K. v. Spieß, Marksteine der Volkskunst I, 143ff.

48) Aus deutscher Überlieferung gehört hier das Märchen „Der König vom goldenen Berg", Grimm, KHM., Nr. 92, siehe dazu K. v. Spieß, Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur (Berlin 1934), S. 87, sowie Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt (Berlin 1939), S. 30. Daß der dort gezogene Schluß, das Kind sei ursprünglich nicht dem Teufel, sondern der tragenden Hauptgestalt, der „Fischjungfrau", verpfändet, richtig ist, ergibt sich neben den dort angeführten Gründen auch aus der Anm. 46 angeführten südslawischen Überlieferung. Dort wird das Kind ebenfalls dem Teufel verpfändet, der dem Kinde aber — ähnlich wie im deutschen Märchen — nichts anhaben kann, weil ein Gebetbuch auf dessen Brust liegt. Unvermittelt folgt darauf der Zug vom Adler, der das Kind zur Vila trägt, die es säugt und großzieht. Daß dieser Adler niemand anderes ist als die Vila selbst, ergibt sich aus dem oben angeführten Märchen von Liombruno. Das Kind wird selbstverständlich von der Gestalt abgeholt, der es verpfändet ist, wie das in den eine Gegenfassung darstellenden Märchen vom Tierbräutigam immer berichtet wird. Siehe Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 484ff. Aus dem Gesamtaufbau und dem zugehörigen Stoffe ergibt sich demnach einwandfrei, daß die Verpfändung an den Teufel eine späte Neuerung ist, die bezeichnender Weise in den Aufbau überhaupt nicht verflochten werden konnte.

49) Hierher gehöriger Stoff ist zusammengestellt bei Mudrak, DHS., S. 243f. Siehe dort auch die Einzelnachweise zu den hier genannten Märchen.

50) Fr. Giese, Türkische Märchen (Jena 1925), S. 54ff., Nr. 6. Der Sohn des Padischah sieht das Mädchen, bei dessen Geburt die Schicksalsgestalten auftraten, um es zu begaben, im Traume, was seine Werbung veranlaßt.

50a) Hausrath und Marx, Griechische Märchen² (Jena 1922), S. 146ff.

51) Wuk Stephanowitsch Karadschitsch, Volksmärchen der Serben (Berlin 1854), S. 166ff., Nr. 27.

52) Wilhelm Wisser, Plattdeutsche Märchen, Neue Folge (Jena 1927), S. 36ff.

53) In den hierher gehörigen Fassungen führt das weisende Tier den Helden zu einer Frau, die als Schicksalsgestalt gekennzeichnet ist; das Tier ist nur eine Verwandelungsgestalt ihrer selbst. Wie hier Lamm und Hirsch ist im niederdeutschen Märchen „Fru Rumpentrumpen" ein Vogel, der als Verwandelungsgestalt der Schicksalsfrau besonders häufig auftritt, der Wegweiser zu den Schicksalsfrauen. Siehe Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 102ff., 107.

54) Siehe dazu die Ausführungen bei K. v. Spieß, Der Ring von Strobjehnen und sein Bilderkreis, Mannus 24, 304ff., besonders 306ff.

55) Im iranischen Märchen „Goldapfelsins Tochter" (siehe oben, Anm. 25) liegen Tausende von Diwen, die als Wache aufgestellt sind, rings um den Baum. Hier vertreten die Diwe gewissermaßen die Umhegung des Gartens, während in dem griechischen Märchen aus Kleinasien „Die Zedernzitrone" 40 Drachen (siehe oben, Anm. 28) den Garten bewachen.

56) K. v. Spieß, „Baum, bewacht", HDM. I, 207ff.

57) Grimm, KHM., Nr. 97; BP. II, 394ff.

58) Mudrak, Märchen und Sage, Bausteine III (Wien 1933), S. 66ff.; K. v. Spieß, Deutsche Volkskunde, S. 82ff.

59) Grimm, KHM., Nr. 21; BP. I, 165ff.

60) Svend Vonved, Fassung D, Str. 5—6, Grundtvig, DgF. I, 245. Übersetzung von Wilhelm Grimm, Altdänische Heldenlieder, Nr. 57 (S. 227ff.), S. 228.

61) MSD. I³ (Berlin 1892), IV, 8, S. 18. Die Tore heißen sigidor und segildor einerseits, wâgidor und wâfindor anderseits. Segildor (handschriftlich selgi dor) ist dort angesetzt statt richtig seldidor, vgl. Ehrismann, Gesch. der Deutsch. Lit. bis zum Ausgange des Mittelalters I, Die althochdeutsche Literatur (München 1918), S. 106, Anm. 3, wo auf die mhd. belegte Vorstellung „der saelden tor" verwiesen wird. Die gegensätzlichen

Tore erscheinen im Märchen von der Frau Holle, siehe Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 294.

62) MSD. I³, 183 ff., XLVII, 4, Tobiassegen, V. 45—54.

63) MSD. I³, 182 f., Nr. XLVII, 3, Münchener Ausfahrtssegen, V. 17—19. palwahs „stumpf". Das zweite Wortglied eigentlich was, „scharf". MhdWB. III/2, 532.

64) „insprinc haptbandun, invar vîgandun!"

65) Vgl. SG. III/1, 406, zu Gg. 13, 4.

66) So auch aufgefaßt von Genzmer, Edda II, 178 (Str. 7). Zum ganzen vgl. Anm. 6.

67) K. v. Spieß, Die Sonne bringt es an den Tag. „Rasse" 1935, 283 ff.

68) Mudrak, DHS., S. 168, sowie hier, S. 135; 233; 237.

69) Das ist der Rahmen, in dem in der Dichtung „Baldrs draumar" von Balders Schicksal berichtet wird.

70) Hervararsaga (Helgason), S. 18 ff.

71) Grundtvig, DgF. I, 159, Nr. 11, Orm Ungersvend og Bermer-Rise. W. Grimm, Altdänische Heldenlieder, Heldenlieder, Nr. VIII, S. 39 ff. Siehe auch Grimms Ausführungen in der Vorrede S. XIV f.

72) Siehe S. 239; 246 f.

73) Mudrak, DHS., S. 47 ff.

74) Über diese Beziehungen siehe Mudrak, DHS., S. 74. Zum Ganzen siehe die dort S. 198 ff. gegebenen Stoffzusammenstellungen und Nachweise.

75) Mudrak, DHS., S. 56 f.

76) Mudrak, DHS., S. 149.

77) Es handelt sich um die Spezialisierung eines im russischen Märchen weit ursprünglicher erhaltenen Zuges, der sich in der Vorstellung von der sich drehenden, auf Hühnerfüßen stehenden Hütte der Baba Jaga ausdrückt. Im übrigen siehe Schultz, Mitra I, Sp. 263 ff.

78) Siehe S. 46.

79) Siehe G. und E. Hüsing, Deutsche Laiche und Lieder, Wien 1932; K. v. Spieß, Das arische Fest (Wien 1933), S. 17 f.; derselbe, Der Leich vom Ulinger, Das deutsche Volkslied 34 (1932), S. 86 ff.; Die deutschen Balladen von Wassermanns Braut und Wassermanns Frau (Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literatur 1922); derselbe, Deutsche Volkskunde, S. 175 ff.; Mudrak, Erbschätze der Überlieferung im Kulturbruche, Bausteine VI (Berlin 1937), S. 78 ff.

Helgi

1. Die Überlieferung

Von den Heldensagen der eddischen Dichtung haben drei der bedeutendsten, die von Wieland, von Ermanerich und von den Nibelungen, ihre Heimat nicht im Norden. Von der außerhalb dieses Bereiches nur in spärlichen Zeugnissen belegten Wielandsage abgesehen, fließen uns für sie noch viele andere, vor allem deutsche Quellen.

Nur in einem Falle beschränkt sich unsere Kenntnis einer Sage im wesentlichen auf die Heldendichtung der Edda, die drei verschiedene Dichtungen Helgi, einem nur im Norden bezeugten Helden, widmet[1]). Auch in den Umkreis dieses Helgi treten zwar deutsche Namen und Gestalten, aber er selbst hat seine Heimat in Dänemark[2]), so daß wir hier mit vollem Rechte von nordischer, genauer von dänischer, Heldensage sprechen können.

Die drei eddischen Dichtungen, die einen Helgi als ihren Helden nennen[3]), meinen damit allerdings nicht alle dieselbe Gestalt. Für zwei von ihnen ist Helgi der Sohn Sigmunds und führt den Beinamen Hundingbani, Töter Hundings; die dritte nennt den Vater des Helden Hiǫrvard, so daß sich unsere eddischen Quellen deutlich in zwei Gruppen scheiden, ohne daß dadurch allerdings eine volle, scharfe Trennung stattfände. Denn von Helgi, dem Sohne Hiǫrvards, heißt es ausdrücklich, daß er ebenso wie sein Weib Sváva wiedergeboren worden sei, und darauf ist es zu beziehen, daß es im zweiten Liede von Helgi, dem Hundingstöter und Sohne Sigmunds, heißt, er habe seinen Namen nach Helgi, dem Sohne Hiǫrvards, erhalten, während dasselbe Lied von Sigrun, der Gattin des Hundingtöters, berichtet, sie sei die wiedergeborene Sváva gewesen. Dieselbe Quelle dehnt die Vorstellung von der Wiedergeburt aber noch auf ein drittes Paar aus, denn sie berichtet zum Schlusse von einem dritten Helgi, dem Haddingenkämpfer (Haddingiaskati), und von Kara, der Tochter Halfdans, sie seien Wiedergeburten von Helgi Hundingstöter und Sigrun gewesen.

Die Dichtung von Helgi Hiǫrvardsson setzt mit einem ausführlichen Prosaberichte von den Eltern des Helden und von seiner Abstammung ein. Danach hat Hiǫrvardr vier Frauen[4]) und von jeder einen Sohn; eine von ihnen heißt Álfhildr, ihr Sohn Hedinn. Der König hat gelobt, die Frau zur Ehe zu nehmen, die er als die schönste erkannt hätte. Er erfuhr, daß König Sváfnir eine Tochter hatte, die Sigrlinn hieß. Das Mädchen wurde von Jarl Fránmar erzogen, dem Vater der Álǫf.

Von alle dem, das die einleitende Prosa kurz zusammenfaßt, erzählt die Dichtung selbst ausführlich: Ein Jarl Hiǫrvards hieß Idmundr. Dessen Sohn Atli hörte einst, wie ein Vogel im Gezweige sprach:

Sáttu Sigrlinn,	Sahst du Siglind,
Sváfnis dóttur,	Sawfnirs Tochter,

meyna fegrst
í munarheimi?
þó hagligar
Hiǫrvarz konor
gumnom þikkia
at Glasislundi.

Der Mädchen schönste
In Munarheim?
Ob glänzend auch
Im Glasirhaine
Hjörwards Frauen
Den Helden scheinen.

Atli antwortet:

Mundo vid Atla,
Idmundar son,
fugl fródhugadr,
fleira maela?

Willst du mit Atli,
Idmunds Sohn,
Weiser Vogel,
Weiter sprechen?

Der Vogel spricht:

Mun ek, ef mik budlungr
blóta vildi,
ok kýs ek, þats ek vil,
or konungs gardi!

Will der Edling
Mir Opfer spenden?
Darf frei ich wählen
Im Fürstenhof?

Atli sagt zu, aber mit mißtrauischer Vorsicht:

Kiósattu Hiǫrvard,
né hans sono
né inar fǫgro
fylkis brudir,
eigi brúdir,
þaer er budlungr á!
Kaupom vel saman!
þat er vina kynni.

Nicht wähle Hiörward
Noch des Herrschers Söhne
Noch des Schatzspenders
Schöne Frauen,
Nicht die Frauen
In des Fürsten Hof!
Handeln wir ehrlich,
Nach Art von Freunden.

Da tut der Vogel seine Wünsche kund:

Hof mun ek kiósa
hǫrga marga,
gullhyrndar kýr
frá grams búi,
ef hánom Sigrlinn
søfr á armi,
ok ónaudig
iǫfri fylgir!

Einen Hof will ich
Und Heiligtümer,
Goldgehörnte Kühe
Aus des Königs Gut,
Wenn Siglind ihm
Im Arme schläft
Und ungezwungen
Dem Edling folgt[5]).

Atli zieht aus, um für Hiǫrvard um Sigrlinn zu werben, aber auf Fránmars Rat weist Sváfnir den Freier ab. Darauf begibt sich Hiǫrvardr selbst auf die Fahrt, sieht aber, daß Svavaland mit Feuer verheert ist: Ein anderer abgewiesener Freier, König Hródmarr, war gegen Sváfnir ins Feld gezogen und hatte das Land verwüstet.

An einem Flusse hielten Hiǫrvardr und die Seinen Nachtlager. Atli setzte über den Strom und fand dort ein Haus, auf dessen Dache ein Vogel als Wächter saß. Atli tötete den Vogel und fand im Hause Sigrlinn und Álǫf. Der Vogel war Fránmarr, der Vater Álǫfs und Sigrlinns Ziehvater gewesen, der hier die beiden Frauen vor den Feinden geschützt hatte. Hiǫrvardr heiratet jetzt Sigrlinn und Atli die Álǫf.

Der Sohn Hiǫrvards mit Sigrlinn ist groß und stattlich, aber schweigsam, und bleibt namenlos. Einmal sitzt er auf einem Hügel, da sieht er neun Walküren reiten, und eine von ihnen, weitaus die ansehnlichste, spricht ihn an:

„Sid mundu, Helgi,
hringom ráda,
ríkr rógapaldr,
né Rǫdulsvǫllom,
— ǫrn gól árla —
ef þú ae þegir,
þóttu hardan hug,
hilmir, gialdir!“

„Nie wirst du, Helgi,
Hoher Kampfbaum,
Der Ringe walten
Noch der Rödulsflur
— Früh ruft der Aar —
Wenn du immer schweigst,
Hegst du, Herrscher,
Auch Heldenmut.“

Da bricht Helgi sein Schweigen:

„Hvat laetr þú fylgia
Helga nafni,
brúdr biartlitod,
allz þú bióda raedr?
Hygg þú fyr ǫllom
atkvaedom vel!
þigg ek eigi þat,
nema ik þik hafa!“

„Was nehm ich noch
Zum Namen Helgi,
Den du mir schenkst,
Schimmernde Maid?
Wohl nun wäge
Die Worte all!
Nicht denk ich an Dank,
Wirst du nicht mein.“[6])

Da sagt ihm die Walküre von sechsundvierzig Schwertern zu Sigarsholm. Eines davon wird besonders genannt: In der Klinge wohnt Mut, die Schneide ist der Schrecken der Feinde. Dieses Schwert gewinnt Helgi zu Sigarsholm und ist seitdem ein tapferer Krieger. Die Walküre aber war König Eylimis Tochter Sváva und schirmte ihn in seinen Schlachten. Helgi denkt daran, wie Hródmarr Svávnir, seinen Muttervater, erschlagen hat. Er zieht mit dem Schwerte, das Sváva ihm gewiesen hatte, von Atli begleitet aus und erschlägt Hródmar.

Als nächste Tat Helgis berichtet die Dichtung, wie der Held den Riesen Hati erschlägt, den er auf einem Berge sitzend gefunden hatte. Als Helgi und Atli mit ihren Schiffen einmal in den Hatafjord gekommen sind, findet sich Hatis Tochter Hrimgerd ein. Sie redet Atli an, der Nachtwache hält, und nennt ihren Namen; von ihrem Vater, den Helgi erschlagen hatte, sagt sie, er habe viele Weiber aus den Dörfern geraubt, ehe Helgi ihn getötet habe. Nach einem Streitgespräche mit Atli ruft sie Helgi an und verlangt von ihm die Vaterbuße: dürfe sie eine Nacht bei ihm schlafen, so sei ihr Schade gebüßt. Helgi lehnt ihr Ansinnen ab, und Hrimgerdr sagt, Helgi sei die Maid lieber, die in der vorigen Nacht mit ihrer Schar Helgis Schiffe beschützt habe und schuld daran sei, daß sie Helgis Mannen nicht vernichten könne. Auf eine Frage Helgis sagt sie, sie habe dreimal neun Walküren gezählt, eine Jungfrau im Goldhelme sei vorausgezogen. In der Zwischenzeit

ist es aber Tag geworden — soweit hat Helgi das Gespräch ausgedehnt — und Hrimgerdr wird in Stein verwandelt.

Helgi warb bei Eylimi um Sváva, und sie leisteten einander auch Eide, doch blieb Sváva Walküre. Helgi war auf Heerfahrt, sein Bruder Hedinn aber zu Hause bei seinem Vater Hiorvard. An einem Julabende begegnete Hedinn, als er allein aus dem Walde nach Hause ging, einem Trollweibe, die ritt auf einem Wolfe und hatte eine Schlange als Zaum. Sie bot Hedinn ihre Gefolgschaft an, der aber wies sie ab. Sie aber sagte, das solle er vergelten beim Bragibecher. Am Abende, als der Eber hereingeführt und die Gelübde getan wurden, gelobte Hedinn, er wolle Sváva, die Geliebte Helgis, gewinnen; doch faßt ihn alsbald große Reue, er eilt auf wilden Pfaden zu seinem Bruder und gesteht ihm, was er gelobt hat. Helgi nimmt die Botschaft gelassen auf. Hedinn möge sich nicht anklagen; nach drei Nächten müsse er sich zum Zweikampfe stellen, und er hoffe nicht auf Wiederkehr:

„þá má at góðo	„Da wird sichs wohl
gøraz slíkt, ef skal!“	Zum Guten wenden.“ 7)

Das sagte Helgi aber, weil es sein Folgegeist gewesen war, dem Hedinn begegnet war, als er das Weib auf dem Wolfe hatte reiten sehen; davon erahnte er seinen Tod. Der Gegner, mit dem er kämpfen sollte, war Hróðmars Sohn Álfr. Im Kampfe mit ihm wurde Helgi zu Tode verwundet. Er sandte den Sigar zu Sváva mit der Botschaft, sie möge rasch kommen, wenn sie ihn noch lebend sehen wolle. Sein Vermächtnis an Sváva ist, sie möge das Weib Hedins werden. Sváva entgegnet, sie habe gelobt, keinem Unberühmten gehören zu wollen. Mit den Worten Hedins, er kehre nicht wieder, außer nach der Rache für Helgis Tod, schließt die Dichtung.

Ein kurzer Prosahinweis auf die Sage von Helgis und Svávas Wiedergeburt ist an Hedins Schlußworte angefügt.

In der Überlieferung von Helgi, dem Sohne Hiorvards, ist uns der Fortgang der Handlung auf weite Strecken nur aus der erzählenden Prosa bekannt, so daß wir nicht mehr von bloßen verbindenden Zwischensätzen sprechen können, wie sie die eddische Dichtung in vielen Fällen enthält. Der Prosa fällt vielmehr eine so wichtige Rolle zu und sie ist für das Verständnis so wichtig, daß die Vermutung gerechtfertigt ist, das Ganze stelle die stark verkürzte Wiedergabe einer Saga dar[8]), die vom Eddasammler der eingestreuten Verse wegen aufgenommen wurde. Im Gegensatze zu diesem Denkmale ist das erste Lied von Helgi dem Hundingstöter ausschließlich Versdichtung. Es setzt mit der Schilderung des Geschehens bei der Geburt des Helden ein:

Ár var alda,	Urzeit war es,
þat er arar gullo,	Aare schrien,
hnigo heilog vatn	Von Himmelsbergen
af Himinfiollom:	Sank heiliges Naß:
þá hafði Helga	Da hatte Helgi,
inn hugomstóra	Den Hochgemuten,
Borghildr borit	Borghild geboren
í Brálundi.	In Bralunds Schloß.
Nótt varð í boe,	Nacht wars im Hof,
nornir kvómo,	Nornen kamen,

þaer er ǫdlingi
aldr um skópo:
þann bádo fylki
fraegstan verda
ok budlunga
beistan þikkia.

Sie schufen das Schicksal
Dem Schatzspender:
Der Herrscher hehrster
Solle er heißen,
Der ruhmreichste
Recke werden.

Snøro þaer af afli
ørlǫgþátto,
þá er borgir braut
í Brálundi;
þaer um greiddo
gullin símo
ok und mána sal
midian festo.

Sie schnürten mächtig
Schicksalsfäden
Dem Burgenbrecher
In Bralunds Schloß;
Goldnes Gespinnst
Spannten sie aus,
Festend es mitten
Im Mondessaal.

þaer austr ok vestr
enda fálo:
þar átti lofdungr
land á milli;
brá nipt Nera
á nordrvega
einni festi,
ey bad hon halda.

Sie bargen die Enden
In Ost und West,
Des Fürsten Land
Lag dazwischen;
Nach Norden warf
Neris Tochter
Eins der Bänder
Unzerreißbar.

Eitt var at angri
Ylfinga nid
ok þeiri meyio,
er munud foeddi:
hrafn kvad at hrafni
— sat á hám meidi
andvanr áto —
„Ek veit nokkot.

Eines schuf Angst
Dem Ylfingensproß
Und auch der Frau,
Die Freude gebar:
Der Rabe rief
Zum Raben voll Gier
— Er saß im Wipfel —
„Ich weiß etwas.

Stendr í brynio
burr Sigmundar,
doegrs eins gamall,
— nu er dagr kominn —
hvessir augo
sem hildingar:
sá er varga vinr:
vit skolom teitir!"

Im Harnisch steht
Der heut Geborne,
Der Königserbe;
Nun kam der Tag!
Es flammt sein Blick
Nach Fürstenart,
Freund ist er Wölfen:
Froh laß uns sein!"[9])

Die Krieger erkannten Helgis königliche Art, sie sagten, nun gebe es gute Jahre. Der König gab Helgi Land und Waffen zu eigen, und der Held wächst herrlich auf. Mit fünfzehn Jahren schon erschlägt er Hunding. Den Söhnen Hundings verweigert er die Vaterbuße. Im Kampfe erschlägt er auch sie, und tot sind ebenso wie der Vater Álfr und Eyiólfr, Hiǫrvarðr und Hávarðr.

Nach der Schlacht sitzt Helgi am Aarstein:

Þá brá lióma	Da brach ein Licht
af Logafiǫllom,	Aus den Logabergen,
en af þeim liómom	Und aus dem Licht
leiptrir kvómo:	Lohten Blitze;
þá var und hiálmom	(Da sah der Fürst
á Himinvanga . . .	Frauen reiten,)
	Hoch in Helmen,
Brynior vóro þeira	Auf Himmelsauen;
blóði stokknar,	Die Brünnen waren
en af geirom	Mit Blut besprengt,
geislar stóðo.	Die Speerspitzen
	Sprühten Strahlen[10]).

Helgi fragt die Walküren, ob sie mit ihm und den Seinen heimreiten wollten. Aber Sigrun antwortet, anderes hätten sie zu tun als mit den Helden Bier zu trinken. Ihr Vater Hǫgni hat sie mit Hǫðbrodd, Granmars Sohne, verlobt, und nach wenigen Nächten wolle der die Braut heimholen – wenn Helgi ihm das nicht wehre. Denn sie habe die Werbung ausgeschlagen. Helgi antwortet darauf, zuvor werde es Kampf geben: Solange er lebe, werde Hǫðbroddr sie nicht erlangen.

Nun bietet Helgi seine Gefolgen auf, er selbst wartet in Brandey, bis seine Mannen aus Hedinsey zu ihm gestoßen sind. Dann fährt die Flotte aufs Meer hinaus, aber die See geht hoch; Aegirs Töchter wollen die Schiffe versenken. Doch Sigrun schirmt Volk und Schiffe, und bald sehen die Feinde mit Sorgen Helgi mit den Seinen herannahen. Gudmundr, einer von Granmars Söhnen, fragt, wer da nahe. Sinfiǫtli läßt den roten Kriegsschild zur Raa emporsteigen und ruft ihm die Antwort zu:

„Segðu þat í aptan,	„Sag heut Abend,
er svínom gefr	Wenn du Säue tränkst
ok tíkr yðrar	Und Futter holst
teygir at solli,	Für Hündinnen,
at sé Ylfingar	Daß die Ylfinge
austan komnir,	Von Osten kamen,
gunnar giarnir,	Gierig nach Kampf,
at Gnipalundi!“	Vor Gnipalund!“[11])

Ein Streitgespräch zwischen Sinfiǫtli und Gudmund folgt, in dem beide einander schmachvolles Tun vorwerfen. Doch Helgi verweist Sinfiǫtli die Schimpfrede. Er kenne Granmars Söhne als tapfer, wenn sie ihn auch nicht gut dünkten. Gudmundr eilt, um Hǫðbrodd die Nachricht von Helgis Ankunft zu bringen, und sogleich wird der Heerbann aufgeboten. Bei Frekastein treffen die Feinde aufeinander, Helgi ficht stets allen voran.

Kómo þar ór himni
hiálmvitr ofan
— óx geira gnýr —
þaer er grami hlífdo.
Þá kvad þat Sigrún
— sárvitr flugo,
át hálo skaer
af Hugins barri —:

Vom Himmel kamen
Behelmte Mädchen
— Der Schwertlärm schwoll —
Und schützten den König;
Sigrun sprach da
— Speere flogen,
Der Riesin Roß
Fraß Rabenspeise —:

„Heill skaltu, vísi,
virda nióta,
áttstafr Yngva,
ok una lífi,
er þú felt hefir
inn flugar tranda
jǫfur, þann er olli
aegis dauda!

„Heil dir, Helgi!
Beherrsche das Volk,
Nachfahr Yngvis,
Genieß das Leben!
Erschlagen hast du,
Schlachtfroher Held,
Den Fürsten, der grimme
Gegner gefällt.

Ok þér, budlungr,
samir baedi vel
raudir baugar
ok in ríkia maer.
Heill skaltu, budlungr,
baedi nióta
Hǫgna dóttur
ok Hringstada,
sigrs. ok landa!
Þá er sókn lokit."

Nun hast du, Edling,
Alles gewonnen,
Helle Ringe,
Und die hehre Maid;
Froh sollst du, Held,
Herrschaft und Sieg,
Alles genießen,
Aus ist der Kampf!"[12])

In dieser Dichtung ist alles auf Glanz und Freude gestimmt, der Held ist schon von Geburt auf zu Großem bestimmt, er eilt von Sieg zu Sieg, und wir verlassen ihn auf dem Höhepunkte seiner Laufbahn, da er im Kampfe gegen den Nebenbuhler auch das Weib errungen hat, das er ersehnt hat.

Im zweiten Liede von Helgi Hundingstöter tritt an die Stelle dieses durchaus einheitlichen, durch nichts getrübten Bildes ein anderes, das den Helden nicht nur auf der Höhe des Erfolges, sondern auch in Not und Verfolgung zeigt, uns neben dem Höhepunkt des Sieges auch das Ende erleben läßt. Auch diese Dichtung ist stark mit Prosa durchsetzt, die wesentlichen Anteil am Gesamtaufbau der Handlung hat.

Helgi — den Namen erhielt er nach Helgi, dem Sohne Hiǫrvards —, der Sohn Sigmunds von Borghild, wächst bei seinem Pflegevater Hagal zugleich mit dessen Sohne Hamal auf. Zwischen Sigmund und Hunding, einem mächtigen König, nach dem Hundland benannt war, herrschte Zwist; die Gegner erschlugen jeder die Verwandten des anderen. Sigmund und sein Geschlecht hießen Vǫlsunge und Ylfinge.

Helgi kam auf Kundfahrt zu Hunding und lebte dort unerkannt in der Gefolgschaft des Königs. Bei Hunding war auch dessen Sohn Hemingr. Als Helgi Hundings Haus verließ, sprach er unterwegs zu einem Hirtenjungen:

Segdu Hemingi,	Melde Häming,
at Helgi man,	Daß Helgi gedenkt,
hvern í brynio	Wen in der Rüstung
bragnar feldo,	Die Recken fällten!
er úlf gráan	Ein grauer Wolf
inni hǫfdod,	Weilte bei euch,
þar er Hamal hugdi	Wo König Hunding
Hundingr konungr!	Hamal wähnte.[13])

Hunding ließ Helgi darauf bei Hagal suchen, man fand ihn aber nicht; er hatte Magdkleider angezogen. Doch Blind, der Bösgesinnte, sagte, Hagals Magd habe gar helle Augen:

Hvǫss ero augo	Hell sind die Augen
í Hagals þýio,	Von Hagals Magd!
era þat karls aett,	Keines Bauern Maid
er á kvernom stendr,	An der Mühle steht:
steinar rifna,	Das Gestell stürzt,
stǫkkr lúdr fyrir!	Die Steine bersten.
Nú hefir hyrd doemi	Ein hart Geschick
hildingr þegit,	Den Helden traf:
er vísi skal	Ein Mächtiger muß
valbygg mala;	Gerste mahlen!
heldr er soemri	In dieser Rechten
hendi þeiri	Ruhte besser
medalkafli	Des Schwertes Griff
en mǫndultré!	Als das Schwengelholz[14]).

Mit diesen Worten spricht Blind klar aus, daß er den Verkleideten erkannt hat. Seltsam, daß es Hagal dennoch gelingt, ihn abzulenken:

þat er litil vá,	Daß der Kasten kracht,
þótt lúdr þrumi,	Dünkt klärlich mich:
er maer konungs	Eines Königs Maid
mǫndul hroerir:	Die Mühle dreht;
hon skaevadi	Hoch ob Wolken
skýiom øfri	Ihr Weg einst ging,
ok vega þordi	Zur Walstatt ritt sie,
sem víkingar,	Wikingen gleich.[16])
(ádr hana Helgi	(Helgi hat sie gefangen; sie
hǫpto gørdi;	ist die Schwester Högnis und

systir er hon þeira
Sigars ok Hǫgna,
því hefir ǫtol augu
Ylfinga man.)[15]

Sigars; darum hat die Magd
der Ylfinge so furchtbare
Augen.)

So entkam Helgi. Er tötete Hunding und hieß seitdem Helgi der Hundingstöter.

Sigrún hieß König Hǫgnis Tochter. Sie war eine Walküre und ritt durch Luft und Meer; in ihr war Sváva wiedergeboren. Einst ritt Sigrún zu Helgis Schiffen und fragte ihn nach Namen und Absicht. Helgi nennt sich Hamal, und auf die weitere Frage, wo er zuletzt gekämpft habe, antwortet Helgi in dunklen Worten:

þat vann naest nýs
nidr Ylfinga
fyr vestan ver,
ef þik vita lystir,
er ek biǫrno tók
í Bragalundi
ok aett ara
oddom saddak;
nú er sagt, maer,
hvadan sakar gǫrdoz:
því var á legi mér
litt steikt etit!

Das übte vor kurzem
Der Ylfingenſproß
Im Westen des Meers,
Wenn's zu wissen dich lüstet,
Daß er Bären fing
In Bragalund,
Mit dem Schwerte Atzung
Den Adlern schuf;
Nun sagt ich dir offen
Die Ursache, Maid,
Warum an Bord es
An Braten mangelt[17].

Nun sagt Sigrún, Helgi habe zur Rache für seinen Verwandten Hunding getötet. Sie sei nicht ferne gewesen, als der Kampf geschehen sei. Schon vorher habe sie ihn gesehen, wie er in seinem Langschiffe am blutigen Steven gestanden habe. Nun wolle er sich vor ihr verleugnen. Aber Hǫgnis Tochter kenne Helgi wohl.

An dieser Stelle setzt ein Prosabericht von Granmar und seinen Söhnen ein, von denen Hǫdbroddr, Gudmundr und Starkadr genannt werden. Hǫdbroddr hatte in der Königsversammlung die Verlobung mit Sigrún, Hǫgnis Tochter, erreicht. Aber als diese das erfuhr, ritt sie mit ihren Walküren zu Helgi. Sie traf diesen, als er eben mit Hundings Söhnen eine Schlacht geschlagen hatte, in der er Álf und Eyiolf, Hiǫrvard und Hervard getötet hatte. Helgi war streitmüde und saß unter dem Aarstein. Sigrún fiel ihm um den Hals und küßte ihn. Sie gesteht offen ihre Liebe:

hafa kvaz hon Helga
hylli skyldo;
fyrr léts hon unna
af ǫllom hug
syni Sigmundar,
en hon sét hafdi.

Sie sagte, Helgi
Müsse hold ihr sein;
Ehe sie Sigmunds Sohn
Noch gesehen habe,
Habe sie ihn schon
Einzig geliebt[18].

Dem Hǫdbrodd sei sie beim Dinge verlobt worden, aber einen anderen Helden wolle sie zum Gatten. Nun fürchtet sie den Zorn des Vaters, dessen Willen sie mißachtet hat. Helgi heißt sie, sich nicht zu fürchten. Sie solle bei ihm leben; um ihre Sippe kümmere er sich nicht.

Helgi sammelte ein großes Heer und segelte nach Frekastein. Unterwegs kamen sie in ein furchtbares Unwetter. Da sahen sie in der Luft neun Walküren reiten und erkannten Sigrún. Da legte sich der Sturm und sie kamen heil ans Land. Als die Schiffe nahten, ritt Gudmundr zum Hafen, um zu kundschaften. Er erfragt, wer da gekommen sei, und Sinfiǫtli, Sigmunds Sohn, gibt Antwort. Nun sammelten die Granmarssöhne ein Heer, dem zahlreiche Könige angehörten, darunter Sigrúns Vater Hǫgni und dessen Söhne Dagr und Bragi. Eine heftige Schlacht entbrannte, in der die Granmarssöhne und alle Häuptlinge fielen, mit Ausnahme von Dag; der erhielt Frieden und schwur den Vǫlsungen Eide. Sigrún trifft auf dem Schlachtfelde den sterbenden Hǫdbrodd – nun werde er sie, sagte sie zu ihm, nicht mehr zum Weibe erhalten. Voll Freude kommt sie zu Helgi. Dieser aber sagt, nicht nur Freude gebe es für sie. Denn gefallen seien von seiner Hand wie viele andere Bragi und Hǫgni. Dem Tode verfallen lägen die meisten ihrer Verwandten am Boden. Da weinte Sigrún, Helgi aber sagte:

Huggastu, Sigrún!	(Laß, Sigrun, den Kummer,
Hildr hefir þú oss verit;	Hild bist du uns gewesen;
vinnat skiǫldungar skǫpom!	Das Schicksal können die
	Helden nicht wenden.)

Vergeblich ist der Wunsch, den jetzt Sigrún ausspricht:

Lifna mynda ek nú kiósa	Gern möcht' ich ins Leben
er liðnir ero,	Die Leichen rufen,
ok knaetta ek þér þó í faðmi	Dürft' ich dann auch ruhen
felaz!	in deinem Arm[19]).

An dieser Stelle schiebt die Dichtung ein Streitgespräch zwischen Gudmund und Sinfiǫtli ein, das dem Zusammenhange nach an einen anderen Ort gehört. Denn es spielt vor dem Kampfe gegen die Granmarssöhne und wurde durch die Mitteilung ersetzt, Gudmundr und Sinfiǫtli hätten nur Frage und Antwort darüber getauscht, wer die Ankömmlinge seien. Es stimmt mit dem gleichartigen Auftritte im ersten Liede von Helgi dem Hundingstöter im wesentlichen überein, und wie dort verweist auch hier Helgi dem Bruder die Scheltrede mit dem Hinweise auf die Tapferkeit der Feinde.

Nach der Schlacht nimmt Helgi, wie ein Prosabericht erzählt, Sigrún zur Frau, und sie haben auch Söhne miteinander. Aber Hǫgnis Sohn Dagr schenkte Ódin Gaben um der Vaterrache willen. Da lieh Ódinn dem Dag seinen Speer. Dieser traf seinen Schwager Helgi im Fesselhaine und durchbohrte ihn dort mit dem Speere. Dagr brachte Sigrún die Kunde von dem Geschehenen und sie verwünscht den Bruder:

þik skyli allir	Dich sollen alle
eiðar bíta	Eide schlagen,
þeir er Helga	Die du Helgi
hafðir unna	Einst heilig schwurst
at ino lióſa	Bei des Leiptstromes
Leiptrar vatni	Lichten Fluten
ok at úrsvǫlom	Und bei dem feuchten
Unnar steini!	Felsen der Unn.

Skrídiat þat skip,
er und þér skrídi,
þótt óskabyrr
eptir leggiz!
Rennia sá marr,
er und þér renni,
þóttu fiándr þína
fordaz eigir!
Bítia þér þat sverd,
er þú bregdir,
nema siálfom þér
syngvi um hǫfdi!

Nicht schwimme das Schiff,
Das schwimmt unter dir,
Ob steifer Sturm
In den Segeln steht!
Nicht renne das Roß,
Das rennt unter dir,
Folgt auch der Feind
Auf den Fersen nach!
Nicht schneide das Schwert,
Geschwungen von dir,
Es sause denn
Dir selbst ums Haupt.

Þá vaeri þér hefnt
Helga dauda,
ef þú vaerir vargr
á vidom úti,
auds andvani
ok allz gamans,
hefdir eigi mat,
nema á hraeom spryngir!

Das hieß ich Rache
Für Helgis Mord,
Wärst du ein Wolf
Im Walde draußen,
Fern der Freude,
Fern dem Reichtum,
Verstend vom Aas,
Der Äzung dein![20])

Mit Entsetzen hört Dagr den Fluch der Schwester. Vergebens beruft er sich darauf, an allem Unheil sei Ódinn schuld, der unter Verwandten Zwietracht gestiftet habe, und vergebens bietet er ihr reiche Buße. Denn mit Helgi ist all ihre Freude dahin:

Sitka ek svá sael
at Sevafiǫllom,
ár né um naetr,
at ek una lífi,
nema af lidi lofdungs
lióma bregdi,
renni und vísa
vígblaer þinig,
gullbitli vanr,
knega ek grami fagna!

Nicht sitz ich selig
Zu Sewaberg,
Nicht früh noch spät
Freut mich das Leben
Flammt nicht im Licht
Des Fürsten Schar,
Trägt nicht den König
Sein Kampfroß heim,
Das goldgezäumte,
Ich grüßte ihn froh!

Svá hafdi Helgi
hraedda gǫrva
fiándr sína alla
ok fraendr þeira,
sem fyr úlfi
ódar rynni
geitr af fialli,
geiska fullar!

So setzte Helgi
In helle Furcht
Seine Feinde all
Samt ihren Verwandten,
Wie vor dem Wolf
Wild zerstieben
Die Geißen vom Berg
In grausem Schreck.

Svá bar Helgi
af hildingom,
sem ítrskapadr
askr af þyrni,
eda sá dýrkálfr,
dyggo slunginn,
er øfri ferr
yllom dýrom
ok horn glóa
vid himinn siálfan!

So ragte Helgi
Aus der Helden Schar
Wie der edle Stamm
Der Esche im Dorn,
Wie der mächtige Hirsch
Im Morgentau
Über alles Wild
Das Geweih erhebt,
Daß auf gen Himmel
Die Enden glänzen[21]).

Über Helgi wird ein Grabhügel aufgerichtet; er selbst geht in Walhall ein und Odinn bietet ihm an, mit ihm über alles zu walten. Da sagt Helgi:

þú skalt, Hundingr,
hveriom manni
fótlaug geta
ok funa kynda,
hunda binda,
hesta gaeta,
gefa svínom sod,
ádr sofa gangir!

Du sollst, Hunding,
Den Helden allen
Die Füße waschen,
Das Feuer zünden,
Die Hengste hüten,
Die Hunde binden,
Die Schweine füttern
Vorm Schlafengehn[22]).

Eines Abends sieht eine Magd, wie Helgi, begleitet von vielen Männern, zu seinem Hügel reitet. Sie spricht ihn an:

Hvárt ero þat svik ein,
er ek siá þikkiomz,
eda ragna røk
— rída menn daudir,
er ióa ydra
oddom keyrid! —
eda er hildingom
heimfør gefin?

Ist's Blendwerk nur
Was ich erblicke?
Ist's Götterdämmrung?
— Begrabne reiten,
Ihr spornt die Rosse
Mit spitzen Eisen —
Oder ist den Helden
Heimkehr gewährt?[23])

Jede dieser Fragen verneint Helgi — da geht die Magd und berichtet Sigrún, was sie gesehen hat. Sie sagt, Helgi sei heimgekommen, der Hügel sei offen, die Wunden bluten. Sigrún geht zu Helgi in den Hügel — sie ist voll Freude, daß sie bei Helgi ist:

Fyrr vil ek kyssa
konung ólifdan,
en þú blódugri
brynio kastir —
hár er þitt, Helgi!
hélo þrungit,

Küssen will ich
Den toten König,
Eh du die blutge
Brünne abwirfst.
Mit Reif ist, Helgi,
Dein Haar bedeckt,

allr er vísi
valdǫgg sleginn,
hendr úrsvalar
Hǫgna mági!
hvé skal ek þér, budlungr,
þess bót of vinna!

Beträuft ist die Brust
Vom Tau der Schlacht;
Klamm sind die Hände
Von Högnis Eidam:
Wie soll ich, Herrscher,
Dir heilen das Leid?[24])

Da antwortet Helgi, sie selbst sei schuld daran, daß er naß von Tränen sei. Die Tränen, die sie weine, fielen blutig auf seine Brust.

Nun bietet Sigrún Helgi das Trinkhorn. Er aber sagt:

Vel skolom drekka
dýrar veigar,
þótt mist hafim
munar ok landa!
skal engi madr
angrlióð kveda,
þótt mér á brióstí
beniar líti!
nú ero brúdir
byrgdar í haugi,
lofda dísir,
hiá oss lidnom!

Trefflichen Trank
Trinken wir noch,
Ob Leben und Land
Verloren sind!
Keiner singe
Uns Klagelieder,
Sieht er die Brust auch
Durchbohrt vom Speer!
Nun ist die Maid
Mir, dem Toten,
Die Herrschertochter,
Im Hügel gesellt.

Sigrún bereitet im Hügel ein Lager:

Hér hefi ek þér, Helgi,
hvílo gǫrva,
angrlausa miǫk,
Ylfinga nidr!
vil ek þér í fadmi,
fylkir, sofna,
sem ek lofdungi
lifnom myndak.

Ein Lager hab ich dir,
Helgi, bereitet,
Frei von Kummer,
Du Königssproß:
Im Arm will ich,
Edler, dir ruhn,
Wie ich im Leben
Weilte bei dir[25]).

So sind die beiden Gatten im Hügel vereint — nichts, sagt Helgi, will er jetzt unmöglich heißen, da die Lebende bei ihm, dem Toten, ruht. Aber mit dem grauenden Tag muß er Abschied nehmen:

Mál er mér at rída
rodnar brautir,
láta fǫlvan ió
flugstíg troda;
skal ek fyr vestan
vindhiálms brúar,
ádr Salgofnir
sigrþióð veki.

Reiten muß ich
Rötlichen Pfad,
Das fahle Roß
Die Flugbahn lenken,
Muß westlich sein
Von Windhelms Brücke,
Eh der Hahn im Saal
Das Siegvolk weckt.[26])

Vergeblich harrt Sigrún am nächsten Abende wieder des toten Gatten – er kehrt nicht wieder. Der Harm um Helgi kürzt ihr Leben.

Das war der Glaube in alten Zeiten, heißt es am Schlusse der Dichtung, daß die Leute wiedergeboren würden. Das heißt jetzt aber Altweiberwahn. Von Helgi und Sigrún ging die Rede, daß sie wiedergeboren wurden. Da hießen die beiden Helgi der Haddingenkämpe, und Kara, die Tochter Halfdans, wie im Karaliede erzählt wird; auch Kara war Walküre.

Diese Dichtung von Kara, von der am Schlusse des zweiten Liedes von Helgi dem Hundingstöter gesprochen wird, kennen wir nicht. Einen gewissen Ersatz bildet die schon im ersten Viertel des zwölften Jahrhunderts bezeugte Fornaldarsaga von Hrómund, dem Sohne Greips[27]).

Hrómundr, der tüchtigste von neun Brüdern, gehört dem Gefolge eines norwegischen Königs namens Óláfr an. Auf einem Heereszuge sendet der König zwei Gefolgsleute, die Brüder Kari und Ornulf, an Land auf Kundschaft. Sie treffen dabei mit einem Unholde namens Hrongvid zusammen, wobei es zu einem Streitgespräche kommt. Hrongvidr fordert die beiden für den nächsten Tag zum Kampfe heraus. In diesem Kampfe fallen beide Königsmannen, Hrómundr aber, der sich verkleidet hat, tötet Hrongvid mit einer Keule – gegen Eisen ist dieser fest. Doch hat Hrongvidr einen Bruder namens Helgi, der erklärt, von Hrómund keinen Frieden anzunehmen, und sich zu den Haddingen begibt, zwei schwedischen Königen.

Hrómundr, der aus einem Grabe das Schwert Mistiltein gewinnt, hat vertrauten Umgang mit Svanhvit, der Schwester König Óláfs. Dieser hat zwei böse Ratgeber, Bildr und Voli, die deswegen Verdacht schöpfen. Die Folge ist, daß Óláfr die Greipssöhne von seinem Hofe verbannt.

Als ihn indes die Haddinge zu einer Schlacht auf dem Eise des Venersees entbieten, sucht er die Hilfe Hrómunds und seiner Brüder, die ihm jedoch versagt wird. Erst auf Bitten Svanhvits will Hrómundr mit seinen Brüdern dem Könige helfen. Sie will ihm einen Schild geben, der ihn vor jeder Gefahr schützt. In der Schlacht kämpfen zunächst nur die acht Brüder Hrómunds. Sie alle fallen von der Hand Helgis, dem seine Geliebte Kara hilft, eine Zauberin, die in Schwanengestalt über dem Heere fliegt und solche Zauberlieder singt, daß niemand daran denkt, sich zu wehren.

Im Kampfe treffen Helgi und Hrómundr zusammen, und Helgi fordert Hrómund auf, sein Schwert Mistiltein gegen ein anderes zu vertauschen. Das verweigert Hrómund, aber Svanhvits Schild legt er ab, weil Helgi ihm vorwirft, er habe sich von einem Mädchen festmachen lassen. Im Kampfe schwingt Helgi sein Schwert so hoch, daß er Kara, die über ihm schwebt, den Fuß abhaut. Das bringt Kara den Tod, und Helgi weiß, daß auch er jetzt verloren ist, Er fügt zwar Hrómund eine schwere Wunde zu, dieser aber spaltet ihm den Schädel.

Den verwundeten Hrómund spürt Svanhvit auf. Sie versorgt seine Wunde und schafft ihn zum Bauern Hagal, der ihn pflegt. König Hadding hat einen bösen Rat namens Blind, der erfährt, daß Hrómund von Hagal gepflegt werde. Auf Wunsch des Königs begibt sich Blind mit einer Schar zu Hagal, um Hrómund zu suchen, was aber vergeblich ist, weil Hagals Frau den Gesuchten unter dem Braukessel versteckt hat. Noch einmal kehrt Blindr mit seinen Leuten zurück, da hat Hrómundr Weiberkleider an und dreht die Mühle. Unheimlich ist sein Blick, als er die Sendlinge Haddings sieht, und als diese wieder unverrichteter Dinge abziehen, erkennt Blindr nachträglich, daß die Magd in Wahrheit Hrómundr gewesen sei. In der Erkenntnis, Hagals Frau nicht gewachsen zu sein, unternimmt er aber nichts mehr.

Als Óláfr ein Heer sammelt und Hadding überfällt, nimmt Hrómundr wieder am Kampfe teil. Hadding wird von Hrómund getötet, Blindr gehängt. Schließlich erhält Hrómundr die Svanhvit als Gattin.

2. Herkunft und Wesen

Von Helgi, dem Töter Hundings und Hǫdbrodds, weiß auch Saxo Grammaticus zu berichten[28]). Er setzt diesen Helgi dem Vater Hrólf Krakis gleich und berichtet, Helgis Vater sei Haldan gewesen, der aus Gier nach Herrschaft seine beiden Brüder Roe und Skati habe töten lassen. Saxo hat schon hier die Verhältnisse verwirrt; die alten Zusammenhänge bewahrt die Saga von Hrólf Kraki, die erzählt, Helgis Vater Halfdan sei von seinem Bruder Fródi getötet worden. Der Kampf Helgis gegen Hunding, in dem dieser fällt, wird nicht näher begründet, und auch der Kampf gegen Hothbrodus, der als Seeschlacht bezeichnet wird, in der Helgi seinen Gegner und alle seine Macht vernichtet, hat mit den Zusammenhängen, die nach den Helgiliedern die Gegner aufeinanderstoßen lassen, nichts gemein. Saxo stellt die Geschehnisse vielmehr so dar, daß sich Helgi gegen Hothbrodus habe zur Wehr setzen müssen, weil dieser Dänemark angegriffen habe.

Nach Saxos Bericht ist Hothbrodus der Sohn des Schwedenkönigs Regner und der Swanhwita[29]), und als Herrscher der Nachfolger seines Vaters in Schweden. Auf dieses Paar nun sind offenbar wenigstens zum Teile die Schicksale übertragen, die sonst mit dem Namen Helgis verbunden sind. Regnerus ist der Sohn des Schwedenkönigs Hunding, Thorhilda, die Gattin Hundings, ist Regners und seines Bruders Thoraldus Stiefmutter. Diese haßt ihre Stiefsöhne und macht sie, um sie möglichst vielen Gefahren auszusetzen, zu Hirten der Herden des Königs. Von diesem Schicksale erfährt Swanhwita, die Tochter König Haddings, und begleitet von ihren Schwestern begibt sie sich nach Schweden, um die beiden Königssöhne vor dem Verderben zu schützen. Sie findet diese in der Nacht von Gespenstern umringt. Regner verstellt sich und gibt sich als Knecht des Königs aus[30]). Er berichtet, daß ihnen die Herde, die sie hüten sollten, verloren gegangen sei und daß sie aus Furcht vor Strafe nicht nach Hause zurückgekehrt seien. Swanhwita erkennt indes schon an Regners Antlitz seine königliche Abkunft; sie rät den beiden Brüdern, den Gespenstern auszuweichen. Regner gibt seine wahre Abkunft nicht zu, lehnt Swanhwits Rat aber ab mit dem Hinweise darauf, daß er keine Gespenster fürchte. Da verscheucht Swanhwita das Dunkel und erscheint in ihrer vollen Schönheit. Regner verlobt sich ihr, und als Brautgabe reicht sie ihm ein Schwert. Sie kämpft sodann die ganze Nacht hindurch mit den Gespenstern, die man am Morgen in Massen auf dem Felde findet, darunter das „Bild" der Thorhild, der Stiefmutter der Königssöhne. Regner vermählt sich mit Swanhwita und wird König in Schweden. Als er nach Jahren stirbt, folgt ihm Swanhwita aus Trauer über seinen Tod bald nach.

In dieser Erzählung folgt auf die erste Begegnung, die Verlobung und das Geschenk des Schwertes ein – offenbar gemeinsamer – Kampf gegen Gespenster, und zu den in diesem Kampfe Regner bedrängenden Gegnern hat auch die ihn hassende Stiefmutter gehört. Daß man sie nach vollbrachtem Kampfe auf dem Schlachtfelde findet, hat ein Gegenstück in einem Berichte der Thidrekssaga, der ebenfalls deutlich in den Zusammenhang der Helgisage gehört, aber wieder auf andere Gestalten übertragen wurde[31]). Die Könige Hertnid und Isung liegen im Streite

miteinander. Zur Vergeltung für einen Einfall Hertnids in Isungs Gebiet ist Isung in das Land seines Gegners eingebrochen, und Hertnid sammelt zur Abwehr ein Heer. Auf seiten Isungs stehen die berühmten Helden Thetleif der Däne und Fasold der Stolze. König Hertnids Gattin ist Ostacia, die von ihrer Stiefmutter her im Besitze von Zauberkunst ist. Auch jetzt brauchte Ostacia ihre Zauberkünste und zauberte viele Tiere, Löwen, Bären und große Flugdrachen herbei. Auch sie selbst war in einen Flugdrachen verwandelt.

Als die Heere Isungs und Hertnids zusammenstoßen, ist zunächst der Angriff Isungs überall erfolgreich, und Hertnids Mannen fallen vor ihren Feinden so, als ob die Halme auf dem Acker gemäht würden. In diesem Augenblicke erscheint Ostacia mit ihrem zauberischen Gefolge. Drachen, Löwen und Bären wüten jetzt gegen die Mannschaft Isungs, und Ostacia selbst fliegt als Flugdrache über das Schlachtfeld und hetzt ihre Tiere und Drachen zum Kampfe. Als König Isung das gefährliche Treiben des Flugdrachen sieht, wendet er sich gegen ihn, aber erfolglos; denn dieser stürzt sich auf Isung und verschlingt ihn. Darauf sticht Isungs ältester Sohn den Drachen durch das Bein in den Unterleib, doch fällt er sowie seine Brüder unter den Klauen des Untieres. Auch Fasold und Thetleif finden hier ihr Ende, der eine von der Hand König Hertnids, während Thetleif von einem Drachen getötet wird. Schließlich siegen die Mannen König Hertnids, der aber selbst nach der Schlacht von den Seinen schwer verwundet aufgefunden wird. Als er nach Hause kam, fand er Ostacia krank vor, und daran merkte er, woher der Beistand gekommen war, den ihm die Drachen und wilden Tiere geleistet hatten. Nach drei Tagen stirbt Ostacia, König Hertnid aber wird wieder gesund.

Die schwedische Fassung der Thidrekssaga weicht von diesem Verlaufe insofern ab, als nach ihr Hertnid nicht geheilt wird, sondern an seinen Wunden stirbt[32]).

Cosmas von Böhmen und spätere tschechische Chronisten berichten vom Kampfe der Saazer gegen die Prager[33]). Einen von den Saazern warnt seine Stiefmutter, „una de numero Eumenidum“, vor der kommenden Schlacht, da in ihr alle Krieger mit einer einzigen Ausnahme fallen würden. Sie sagt ihm, er müsse den ersten Feind, der ihm begegne, vom Rosse hauen und ihm dann beide Ohren abschneiden. Sodann solle er mit seinem Schwerte vor dem Rosse auf dem Boden das Kreuzzeichen beschreiben und eilig davonreiten, ohne sich umzusehen. Der Saazer, der Straba heißt, befolgt den Rat der Stiefmutter und findet zu Hause Trauer um den Tod seiner Gattin. Er sieht an ihr eine Brustwunde, und außerdem sind ihr die Ohren abgeschnitten. Sie war der Gegner gewesen, den er dem Rate seiner Stiefmutter gemäß vom Rosse geworfen und der Ohren beraubt hatte. Sie war aus Prag gewesen, und das war der Grund dafür, daß sie gegen das Heer des Gatten auf seiten der Feinde gekämpft hatte.

Erinnert schon dieser Verlauf an die Geschichte von Ostacia und Hertnit, so kommt noch hinzu, daß die Saazer Habichte, Falken, Sperber und andere Vögel mitgenommen hatten, die den Feinden Schrecken einjagen sollten. Diese Vögel entsprechen offenbar dem Getiere, das Ostacia mit in den Kampf nimmt.

Die drei eddischen Helgilieder geben die Abstammung ihres Helden an, wenn auch nur das Lied von Helgi, dem Sohne Hiǫrvards, einen ausführlichen Bericht von den Eltern des Helden und ihrem Schicksale enthält. Auffällig ist dabei von vornherein, daß Helgi mit den Vǫlsungen in Beziehung gesetzt wird[34]). Denn Sigrlinn, die Gattin Hiǫrvards, entspricht einer deutschen Siglind, die wir sonst als die Gattin Sigmunds nennen. Dazu kommt, daß Sigrlinns Vater Eylimi heißt, also denselben Namen führt wie der Vater der Hiǫrdis, die nach der Vǫlsungasaga

nach Borghild Sigmunds Gemahlin und die Mutter Sigfrids ist. Das alles erklärt sich aus Umstellungen bei den zusammengehörigen Paaren, und wir können als echte Überlieferung einsetzen Eylimi als Vater der mit Hiǫrvard vermählten Hiǫrdis und als Sohn dieses Paares Helgi.

Den Auftakt für die Werbung Hiǫrvards um Sigrlinn bildet das Gespräch Atlis mit dem weisen Vogel, dem „fugl fróðhugaðr". Der Vogel berichtet zunächst von Sigrlinn und ihrer Abstammung und sagt, sie sei die schönste ihres Heimatlandes, schöner auch als Hiǫrvards Frauen, die so sehr gepriesen würden. Als dann Atli nähere Auskunft verlangt, bedingt sich der Vogel vorerst eine Gabe aus. Mißtrauisch nimmt Atli Hiǫrvard selbst, dann seine Söhne und Frauen aus der Wahl aus, und darauf sagt der Vogel, er wolle ein Heiligtum haben, Weihestätten und Kühe mit vergoldeten Hörnern.

Dieser Auftritt steht, soweit er über die durch den Vogel gebrachte Kunde von Sigrlinn hinausgeht, völlig für sich, nichts verbindet ihn mit der nun folgenden Erzählung. Es wird uns nicht berichtet, ob und wie der Vogel in den Gang des Geschehens eingegriffen hat und ob er den ausbedungenen Lohn erhalten hat. Wir haben uns demnach nach der Stellung des Auftrittes im Gesamtaufbaue zu fragen.

Das Gespräch zwischen Atli und dem Vogel spielt sich in einem Haine ab, und der Wunsch des Vogels nach einem Heiligtume und nach Weihestätten macht wahrscheinlich, daß es sich schon bei diesem Haine um eine geweihte Stätte handelt. Die Aufgabe des Vogels erschöpft sich indes in Wahrheit darin, daß er die Kunde von Sigrlinn bringt. Das ist die Rolle des Vogels auch sonst. Im Märchen ist es ein Vogel, der ein Haar fallen läßt und dadurch die Werbung veranlaßt[35]), in der Sage bringt er dem Helden Kunde von dem vom Schicksale für ihn bestimmten Weibe, wie das besonders in den Worten der Spechtmeisen geschieht, die nach der Tötung Fafnirs und Regins zu Sigurd sprechen[36]); in den Balladen des Nibelungenkreises findet sich, der volkstümlichen Überlieferung angepaßt, derselbe Vorgang[37]). Es zeigt sich also, daß das Auftreten des Vogels sachlich nur begründet ist durch die Kunde, die er dem Helden von dem für ihn bestimmten Weibe bringt – denn dem Gelübde Hiǫrvards, die schönste Frau zu heiraten, entspricht es, daß er durch den Vogel von dieser Frau erfährt. Die Erzählung des Vogels löst die Brautfahrt aus, die schließlich mit der Ehe des Paares endet, aus dessen Bunde Helgi hervorgeht. Es zeigt sich weiter, daß die Rolle des Vogels, das erregende Moment zu bilden, auch sonst in der Überlieferung zahlreiche Gegenstücke hat. Es ist die Erfüllung eines schicksalhaft begründeten Geschehens, das mit der Kunde des sprechenden Vogels seinen Anfang nimmt, und wir können so auch das ursprüngliche Wesen des Vogels bestimmen. In Vogelgestalt erscheinen in zahlreichen Überlieferungen die Schicksalsgestalten[38]), sie geben dem Helden Kunde von ihm verborgenen Dingen, die schließlich doch sein Schicksal entscheiden, und greifen so bestimmend in den Gang seines Lebens ein.

Ist also das Auftreten des Vogels und die von ihm gebrachte Kunde für den Ablauf der Handlung wesentlich, so trifft das auf das folgende Gespräch zwischen ihm und Atli in keiner Weise zu, wie schon festgestellt wurde. Aus dem mißtrauischen Vorbehalte, mit dem Atli den König und dessen Familie aus der Wahl des Vogels ausnimmt, wird ohne weiteres klar, was dem Dichter vorgeschwebt hat. Denn dieser Vorbehalt ist nur erklärlich aus einem Vorstellungsbereiche, wie er durch das Jephtamotiv[39]) gekennzeichnet ist. Das Motiv selbst erscheint in verschiedenen Fassungen, einmal als Loskauf dessen, der in einen verbotenen Bereich eingedrungen und dessen Herrn verfallen ist, sonst aber auch so, daß infolge eines scheinbar unverfänglichen Versprechens

ein naher Verwandter, Sohn oder Tochter, als Gegengabe für einen großen zu leistenden Dienst hingegeben werden muß. Wir kennen das Motiv aus zahlreichen Märchen, es ist aber auch in andere Bereiche eingedrungen, so in die Saga, wie das Beispiel von Geirhild zeigt, die unwissentlich ihren Sohn Vikar Ódin verpfändet[40]), und in die mittelhochdeutsche Heldenepik, wie die Begegnung Wolfdietrichs mit der rauhen Els erkennen läßt, bei der ihr dieser einen seiner Brüder zum Gatten verspricht[41]). Freilich bildete das Jephtamotiv eben nur den Anstoß zur weiteren Ausgestaltung des Auftrittes, da sein Wesen gerade in dem Mangel an Überlegung und Vorausschau besteht, die Atli in unserer Quelle so vorsorglich an den Tag legt.

Daraus ergibt sich, daß das Gespräch zwischen Atli und dem Vogel eine nachträgliche Ausweitung unter dem Einflusse eigenwillig abgebogener volkstümlicher Überlieferung und sein Inhalt für den ursprünglichen Verlauf der Erzählung ohne Bedeutung ist. Der Wunsch des Vogels nach Dingen, die einer Kultgottheit ziemen, ist demnach sekundär, und wenn der Versuch gemacht wurde, aus dem Inhalte des „Vertrages“, der zwischen Atli und dem Vogel geschlossen wird — dieser soll sein Heiligtum erhalten, wenn Sigrlinn freiwillig dem Hiǫrvarð folgt und mit ihm vereint ist —, das Wesen der Gestalt zu erschließen, die sich hinter der Erscheinungsform des Vogels verbirgt[42]), so kann er nur für die Stufe Bedeutung haben, auf der das gesamte Gespräch steht und die beträchtlich jünger ist als die ursprüngliche Überlieferung, an die das Verlangen des Vogels nach Lohn ohne innerlichen Zusammenhang angeheftet wurde. Für das ursprüngliche Wesen des Vogels, der, wie oben gezeigt wurde, einem anderen Bereiche angehört, sagt er nichts aus. Das ist auch für die Beurteilung etwaiger Zusammenhänge zwischen der dänischen Ballade von Raadengaard und unserer Dichtung zu beachten, die man seit langem zu sehen glaubt[43]). Denn in der Ballade ist zunächst der Aufbau durchaus ungestört. Der Held ist in den Bereich des Adlers gekommen und wird von diesem gestellt. Vergeblich bietet er Rosse und Rinder zur Sühne, der Adler verlangt eine von den Schwestern des Helden, und als dieser das ablehnt, dessen eigene Liebste. Hier, auf dem Höhepunkte, bricht der ursprüngliche Verlauf ab; der Held weiß den Adler durch seine Runenkunst zu bannen und wird so der Entscheidung überhoben, die dem Helden wirklicher volkseigener Überlieferung niemals durch einen deus ex machina erspart wird. Immerhin ist die Erzählung bis zur Forderung des Adlers nach der Liebsten des Helden dem Wesen der Überlieferung angepaßt, und Zusammenhänge mit dem Helgiliede bestehen in Wahrheit nicht. Die Züge, aus denen man diese Zusammenhänge erschließen will, sind zu allgemein, als daß sie einen Beweis liefern könnten. Daß der Adler in einem Haine wohnt, stimmt damit überein, daß das Zusammentreffen auch im Märchen häufig im Walde stattfindet, und dasselbe gilt für die Adler-, also die Vogelgestalt, die sich auch im Märchen häufig findet.

Der abgewiesene Freiwerber hat in der Heldensage seine Gegenstücke, so besonders im mittelhochdeutschen Epos von Kudrun, wo gleich drei Freier um Kudrun abgewiesen werden, von denen einer dann im Kampfe die Braut erringt, ein zweiter sie während der Abwesenheit des rechtmäßigen Bräutigams gewaltsam entführt und den Vater der Geraubten, der ihn verfolgt, tötet. Auch in unserem Falle überzieht der abgewiesene Freier das Land mit Krieg und tötet den Vater des Mädchens, so daß ein Zusammenhang mit Überlieferungen, die auch auf die „Kudrun“ gewirkt haben müssen, höchst wahrscheinlich ist. Die Prosa der Helgidichtung läßt allerdings die Brautfahrt Atlis nicht nur ergebnislos, sondern auch ohne jeden Einfluß auf den Fortgang der Handlung; bliebe bei der Erzählung diese erste ergebnislose Werbung weg, so könnte dennoch alles weitere ohne jede Änderung erzählt werden. Atlis erste Brautfahrt ist also zu einem blinden

Zuge geworden. Die ursprüngliche Bedeutung dieser Brautfahrt, die kaum von Anfang an als müßige Erfindung eingeschoben wurde, ist nicht mehr erkennbar.

Die Königstochter wird zum Schutze vor den Landesfeinden von Fránmar in ein Haus gebracht, das er selbst in Vogelgestalt bewacht. Auch hier gibt es wieder Gegenstücke, so in der Erzählung Saxos im siebenten Buche von Drota[44]), die in einem Erdhause geborgen, aber von Gunnar aufgespürt und zur Ehe gezwungen wird. Saxo berichtet nichts davon, daß die Ursache des Krieges, den Gunnar entfesselte, eine vergebliche Brautwerbung gewesen sei, aber die Überlieferung vom Vater, der die Tochter jedem Freier verweigert und in einen Turm sperrt, liegt dem Märchen von der Jungfrau Maleen zugrunde, dessen Zusammenhang mit der Geschichte von Drótt längst erkannt ist. Der bewachende Vogel hat hier überall keine Stätte, und die Tatsache, daß er den Gang der Dinge in keiner Weise zu beeinflussen vermag, sondern ohne jede Gegenwehr getötet wird, läßt auch hier darauf schließen, daß etwas in Unordnung geraten ist, zumal an eine überflüssige Erfindung nicht zu glauben ist. Wir wissen aber aus zahlreichen Überlieferungen, daß der Vater, der seine Tochter nicht verheiraten will, diese bewachen läßt, und daß der Freier erst den Wächter töten muß, ehe er die Braut heimführen kann[45]). Dieser Wächter ist allerdings kein Vogel, sondern hat andere Gestalten, besonders die eines Lindwurmes. Ein Mißverständnis hat also offenbar an Stelle des echten Wächters den bewachenden Vogel eingeführt, und auch die Quelle dieses Tausches läßt sich erkennen. In unserer Erzählung blickt noch die Vorstellung durch, daß der Vogel auf dem Hause erst die Aufmerksamkeit Atlis erregt haben mußte, und in der Tat spielt er diese Rolle in einer großen Zahl von Überlieferungen, zu denen unter anderem auch der Habicht gehört, der in der Volsungasaga Sigfrid den Weg zu Brünhild weist[46]). Die Vorstellung vom Wächter, der erlegt werden muß, ist also mit der vom weisenden Tiere verquickt worden, und vermutlich haben ursprünglich beide Züge zu unserer Erzählung gehört. Der abgewiesene Freier, der den Vater der Umworbenen tötet, hat in dem so immer deutlicher werdenden Gange des Geschehens keine Stätte, der Zug wurde also wohl erst nachträglich aufgenommen. Er wurde aber nicht bloß äußerlich eingebaut, sondern in der Weise mit der Erzählung verklammert, daß Helgi später für den Vater seiner Mutter Rache nimmt. Auch das ist allerdings nicht die älteste Stufe, denn die Rache des Helden gilt sonst stets dem Ahnen von väterlicher Seite, nicht dem Muttervater.

Können wir so die Fäden einigermaßen entwirren und offenbar überschüssige, aus anderen Überlieferungen eingedrungene oder unter dem Einflusse späterer, kultischer Vorstellungen aufgenommene Züge ausscheiden, so ergibt sich ein in den Grundzügen auch sonst in ähnlicher Weise sich abwickelnder Verlauf. Ein Vater hat eine schöne Tochter, die er keinem Freier zum Weibe geben will, in Gewahrsam bringen und bewachen läßt. Eine in Vogelverwandlung auftretende Schicksalsgestalt bringt dem Helden von der für ihn bestimmten Braut Kunde, und ein weisendes Tier führt ihn zu ihr, die er nach Bezwingung des Wächters für sich gewinnt.

Es zeigt sich aus diesem Grundrisse, wie die alte Auffassung, die beiden in unserer Erzählung auftretenden Vögel seien in Wahrheit dieselbe Gestalt, zwar in der uns vorliegenden Erzählung keine Stütze findet, daß aber ein noch erkennbarer älterer Verlauf diese Annahme rechtfertigt. Denn der Vogel, der dem Helden von der sein harrenden Braut Kunde bringt, ist im Grunde dasselbe Wesen wie das weisende Tier, das ihn zu ihr führt.

Aus der Ehe dieses Paares geht ein Sohn hervor, schön und stattlich, aber schweigsam und namenlos. Daß die Schweigsamkeit Helgis nicht mit Stummheit verwechselt werden darf[47]),

ergibt sich schon aus dem späteren Verlaufe, da der Held der Walküre Rede und Antwort steht. Diese Schweigsamkeit bedeutet vielmehr bewußte Zurückhaltung, bis die rechte Stunde gekommen ist. Sie hat ihr Gegenstück in der Schweigsamkeit Uffos, der groß und stark heranwächst, aber kein einziges Wort hören läßt und erst im Augenblicke der höchsten Not seines Vaters die Sprache findet. Wenn es von ihm heißt, er habe auf einem Hügel gesessen, als die Walküre nahte, die ihm den Namen gab und eine völlige Wendung in seinem Verhalten herbeiführte, so hat man das wohl zu Unrecht darauf bezogen, daß auch dieser Helgi sich vor den Nachstellungen eines Feindes habe verborgen halten müssen, wie Helgi im zweiten Liede von Helgi dem Hundingstöter[48]). Es ist vielmehr nicht zu verkennen, daß jeder unserer Helgidichtungen eine andere Vorstellung von der Jugend und vom Heranwachsen des Helden zugrunde liegt. Der Helgi unserer Dichtung weiß nichts von äußerer Not, seine Zurückhaltung entspringt so wie die Uffos eigener, freiwilliger Beschränkung. Bis zum Augenblicke, da das Schicksal vollen Einsatz und echte Bewährung fordert, ist das ganze Wesen des Helden nach innen gekehrt — es scheint, als solle die gesamte Lebensführung der Vorbereitung auf die Schicksalsstunde, der inneren Sammlung dienen. Das Vorbild für dieses Verhalten werden wir im Dümmlingsmärchen zu suchen haben, das schon auf die in der Saga so beliebte Vorstellung vom Aschenlieger eingewirkt hat. Sonderbar bleibt trotz dem eigenartigen Wesen, das Helgi an den Tag legt, die Vorstellung, daß er namenlos blieb. Diese Namenlosigkeit hängt offensichtlich mit dem schweigsamen Wesen Helgis zusammen. Der Tatenlose, der auch keine Worte findet, verstößt gegen die Ordnung, in die er hineingeboren ist, er ist für seine Umwelt gleichsam tot und noch nicht zum Leben erwacht; so fehlt ihm auch der Name, in dem sich das Wesen der Persönlichkeit ausdrücken soll. Wenn die Walküre den Helden mit einem Namen begabt, so ist das nach der Vorstellung unseres Denkmales zweifellos eine echte Namengebung. Das zeigt sich schon darin, daß Helgi zum Namen auch ein Geschenk heischt und erhält — nämlich die Walküre selbst, deren Liebe er in seiner Antwort fordert.

Die Frage ist allerdings, ob wir von vornherein mit der psychologisch stark vertieften Vorstellung rechnen dürfen, die sich in unserem Denkmale kundtut. Die inneren Beziehungen, die zwischen Helgi und Sváva walten, wiederholen in verstärktem Maße das, was schon für das Elternpaar galt. Daß Sváva Helgi erscheint und ihn begabt, ist nur erklärlich aus einer schicksalhaft begründeten inneren Verbundenheit, die auch darin zum Ausdrucke kommt, daß es heißt, Sváva habe den Helgi oft in Schlachten beschützt. Diese Eigenschaft hat die Walküre mit der iranischen Frawartiš gemeinsam[49]), die ebenso wie sie als Kämpferin gedacht ist, die in der Schlacht Hilfe spendet. Dieselbe Vorstellung ist uns in der deutschen Dichtung über Peter von Staufenberg überliefert, die ein lehrreiches Gegenstück zur helfenden Walküre der Helgidichtung ist. Denn die Frau, die Peter von Staufenberg am Wege trifft, steht von seiner Jugend an mit ihm in Beziehung, sie war ihm stets unsichtbar nahe, bis sie sich endlich seinen Blicken zeigte. Sieht man von der Färbung ab, die die Kultur der Ritterzeit dem Ganzen gibt, so spielt die Gefährtin Peters von Staufenberg dieselbe Rolle wie die im Kampfe schützende Walküre:

dir sag ich uf die trüwe min
daz ich dir bin mit trüwen mite:
sit du pfert ie überschrite,
so han ich, ritter, din gepflegen:
bede an strazen und an stegen,
in stürmen und in striten
huot ich din zallen ziten,
als ein frünt des andern sol[50]).

Die Frau schließt endlich mit den Worten:

ich huote in allen landen — da was ich alle zit bi dir
din vil wol vor schanden, — daz du mich, helt, gesehe nie,
swar ie gestuond dins herzen gir, — min frünt, nu schouwest du mich hie,
daz ich din ie mit trüwen pflag[51]).

Deutlich ist hier die auch sonst, besonders im Märchen[52]), auftretende Vorstellung kenntlich, daß der Held einem Weibe von der Wiege her versprochen ist. Die Frau hat das Werden und Wachsen des Helden von seiner frühesten Jugend her verfolgt und behütet, und so weiß sie auch über sein Wesen Bescheid. Das drückt sich in anderen Überlieferungen so aus, daß sie ihm Namen und Abstammung offenbart, die ihm selbst bis dahin unbekannt geblieben sind[53]). In der Dichtung von Helgi Hiǫrvardsohn aber ist die Walküre Spenderin des Namens überhaupt.

Fürs erste läßt es die Dichtung noch nicht zur Verbindung zwischen Helgi und Sváva kommen. Sváva gibt Helgi Kunde von den Schwertern auf Sigarsholm, von denen sie eines besonders hervorhebt. Mit diesem Schwerte zieht der Held dann aus und rächt an Hródmar den Tod Sváfnirs, und als nächste Tat wird die Tötung des Riesen Hati berichtet. Es scheint sich aber dabei um ein nur äußerlich eingefügtes Beiwerk zu handeln, und die Vermutung, Hati entspreche dem Dämon, dem so wie dem Drachen im Zweibrüdermärchen die Jungfrau habe entrissen werden müssen, hat in dem Hinweise auf den Frauenraub, den er nach seiner Tochter Hrimgerd Worten getrieben hatte, eine allzu schwache Stütze, als daß sie als in der Sachlage begründet anerkannt werden könnte[54]). Das Ansinnen Hrimgerds, das sie an Helgi stellt, hat gewisse Gegenstücke, vor allem die Geschichte von Skadi, die für die Tötung ihres riesischen Vaters die Heirat mit Niǫrd als Buße erlangt. Im ganzen macht alles, was mit der Tötung Hatis zusammenhängt, den Eindruck des nicht ursprünglich zugehörigen Einschubes, der sich aus dem Streben erklärt, das Heldenleben noch mit weiteren Taten auszustatten. Denn es läßt sich nicht verkennen, daß es gerade damit in unserer Dichtung schlecht bestellt ist. Die Rache für Sváfnir bleibt ziemlich im Hintergrunde und wird nur mit wenigen Worten des Prosaberichtes abgetan. Die Erwartungen, die die Schilderung der Jugendzeit des Helden und seine enge Verbindung mit der Walküre in uns erwecken, werden durch den tatsächlichen Verlauf der weiteren Erzählung nicht erfüllt. Nach den beiden Taten, der Tötung Hródmars und Hatis — denn die Art, wie Helgi Hrimgerd durch List dazu bringt, die rechte Stunde zu versäumen, so daß sie in Stein verwandelt wird, gehört nicht in die Vorstellungswelt der Heldensage — folgt die wieder nur kurz in Prosa berichtete Vermählung mit Sváva und damit der Höhepunkt, nach dem es dann rasch zu Ende geht.

Auch dieses Ende rechtfertigt keineswegs die Erwartungen, die der Eingang der Dichtung in uns erweckt. Helgi fällt im Zweikampfe mit dem Sohne Hródmars, der nun seinerseits Rache für den erschlagenen Vater nimmt, und mit dem Versprechen Hedins, den toten Bruder zu rächen, und sich damit Sváva zu erwerben, die das Vermächtnis des Sterbenden für ihn bestimmt, ist die Dichtung zu Ende. Vergeblich sucht man Antwort auf die Frage, was denn dieses Leben und seinen Verlauf über das von Dutzenden von Kriegern hinaushebt und welchen Sinn die Verbindung der Walküre gerade mit diesem Helden hat. Das Rätsel wäre unlösbar, wäre nicht eine Spur des alten Zusammenhanges in dem Gelübde Hedins angedeutet, das Weib des Bruders für sich zu gewinnen.

Auch die Begründung dieses Gelübdes fügt sich allerdings schlecht zur Vorstellungswelt der Heldensage. Die trollkona auf dem Wolfe mit der Schlange als Zaum — das ist eine innerlich

sehr späte, von Hexenglauben beeinflußte Vorstellung, die mit der von der Fylgie im Widerstreite liegt. Denn zum Fylgienglauben gehört es, daß das Weib Hedin seine Gefolgschaft anbietet, während die Verfluchung, mit der sie sich für die Ablehnung rächt, zum Wesen der Schadenzauberin gehört. Im übrigen ist der gesamte Bericht wenig folgerichtig. Denn das Angebot der Gefolgschaft einer Fylgie setzt das unmittelbar bevorstehende Ende dessen voraus, dem die Fylgie bisher zugehört hatte – und stand dieses Ende fest, dann hatte der Fluch über Hedin von vornherein keinen Sinn: Das Gelübde beim Bragibecher mußte dann den Sinn des Fluches verfehlen, zwischen den beiden Brüdern Kampf zu erregen. Wir werden demnach die Begegnung mit der trollkona nur nach ihrer wahren Bedeutung für die Handlung beurteilen dürfen, und diese besteht darin, daß zwischen den Brüdern Streit gestiftet wird. Die trollkona hat also eine andere Gestalt verdrängt, deren Wesen dem Gizur des Hunnenschlachtliedes entsprochen haben mag. Ein Ränkeschmied bringt es dahin – so mag es einst geheißen haben –, daß Hedinn das Gelübde tut, das Weib des Bruders für sich zu erringen, und Helgi unmittelbar danach aufsucht. Daß diese Begegnung der Brüder nur *einen* Sinn haben konnte, nämlich den Kampf gegeneinander, ist ebensowenig zweifelhaft wie die mattherzige Umbiegung der uns erhaltenen Dichtung, die rasch für Helgi einen anderen Gegner sucht und ihn von dessen Hand fallen läßt[55].

In Wahrheit haben wir hier die tragische Verwicklung des Heldenlebens vor uns, und haben hier den alten Kern der Sage zu suchen, aus der die Dichtung von Helgi, dem Sohne Hiǫrvards, erwachsen ist. Zwei Brüder im Kampfe um dasselbe Weib – das ist ein Sagengrundriß, der weit verbreitet ist und auch auf germanischem Boden zahlreiche Ausprägungen erfahren hat[56]. In welcher Weise freilich die Handlung vor der uns vorliegenden entstellten Fassung weitergeführt worden war, dafür bietet unser Denkmal in seiner jetzigen Gestalt keinen Anhaltspunkt. Erst die Untersuchung der übrigen Helgidichtungen wird hier gewisse Anhaltspunkte liefern.

Das erste Lied von Helgi Hundingstöter allerdings bietet uns hierfür nichts, wie denn überhaupt diese Dichtung mit dem strahlenden Glanze, den sie über ihren Helden breitet, nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß bewußt alles Störende, jeder Schicksalsschlag entfernt ist, so daß man mit Recht darauf verwiesen hat, wie nahe diese Dichtung dem Preisliede steht, das auf den lebenden Fürsten gedichtet ist. Mit alten, aus der Volksüberlieferung stammenden Zügen ist auch diese Dichtung reichlich ausgestattet. Bei der Geburt des Kindes erscheinen die Schicksalsfrauen, eine alte Vorstellung, die uns Snorri in der Edda bezeugt und die auch sonst häufig wiederkehrt. Im Märchen singt die Amme dem neugeborenen Kinde von der Braut, die ihm bestimmt ist[57], oder aber es wird ihm sonst sein künftiges Schicksal geweissagt, wie in zahlreichen Fassungen des Märchens vom Teufel mit den drei goldenen Haaren und in vielen zugehörigen Fassungen der Reichsgründersage[58]. Zu den Wesensmerkmalen des Helden gehört auch seine ungemein schnelle Entwicklung. Einen Tag alt trägt Helgi schon die Brünne, so wie im Liede von der Hunnenschlacht Hlǫdr mit den Waffen des Helden geboren wird[59], oder wie in der Vǫlsungasaga Vǫlsungr noch im Mutterleibe spricht und, zur Welt gekommen, die Mutter küßt, ehe sie stirbt[60]. Schon bei der Namengebung beschenkt Sigmund den Knaben reich – die Eltern des Kindes heißen Sigmund und Borghild, sein Bruder ist Sinfiǫtli. Wir sehen, Helgi ist hier voll und ganz in das Vǫlsungengeschlecht eingegliedert. Die erste Waffentat Helgis, der Zug gegen Hunding, wird nicht näher begründet. So wie der Vater aber fallen auch Hundings Söhne, denen Helgi jede Buße verweigert. Auch hier zeigt sich wieder der Gleichklang mit der Sigfridsage, da auch Sigfrid gegen die Söhne Hundings zu Felde zieht; nur die Rolle der Söhne Hundings ist geändert. Denn während

Sigfrid an ihnen Vaterrache nimmt, gilt ihr Zug gegen Helgi der Rache für den von diesem erschlagenen Vater.

Helgis kriegerische Taten werden uns in eindrucksvoller Weise vorhergesagt. Die Raben auf dem Baume sprechen zueinander von den künftigen Taten des jungen Helden. Auch hier geht die Dichtung von einem alten Zuge der Volksüberlieferung aus, den sie nur in ihrer Weise umgestaltet hat. Näher kommt der alten Bedeutung schon der Rabe, der im uns erhaltenen Bruchstücke des „langen Sigurdliedes" den Mördern Sigurds ihr künftiges Geschick vorhersagt[61]). Von dem weissagenden Vogel berichtet schon Procopius, der erzählt, wie ein Vogel dem Warnenkönige Hermegisklos den Tod vorhergesagt habe[62]), und auch im Märchen sind die Vögel im Besitze eines Wissens, das dem Menschen kund wird, der sie, wie der Blinde in dem Märchen von den „beiden Wanderern" und seinen Verwandten, belauscht[63]). Sind die Vögel in unserer Dichtung also auch nichts anderes mehr als ein eindrucksvoller Schmuck, so ist doch ihre Herkunft aus der Volksüberlieferung noch deutlich kenntlich.

Auch im Leben dieses Helden hat die Liebe zur Walküre und die Verbindung mit ihr wesentliche Bedeutung. Die Walküre heißt hier Sigrún, ihr Vater Hǫgni. Die Begegnung mit ihr bedeutet nicht wie im Liede von Helgi, dem Sohne Hiǫrvarðs, die Wendung vom schweigenden, namenlosen Jüngling zum tätigen Helden, und die Walküre kommt auch nicht als Gebende. Die Rollen sind hier durchaus vertauscht. Helgi strahlt im Glanze des Siegers, Sigrún aber kommt, um seine Hilfe zu erflehen. Sie will der Ehe mit einem ungeliebten Freier, mit dem Granmarssohne Hǫdbrodd, entgehen. Zu Helgi kommt sie, wie das zweite Lied von Helgi dem Hundingstöter unmittelbar ausspricht, weil sie ihn schon lange liebt, obwohl sie ihn noch nie gesehen hat. Auch hier bricht also die aus der Volksüberlieferung stammende Vorstellung von dem schicksalhaft füreinander bestimmten Paare durch, das sich in der Heldensage — Beispiele sind Sigfrid und Brünhild, Swipdagr und Menglǫð, Heðinn und Hildr — ebenso wie im Märchen findet.

Gegen den enttäuschten Freier, aber auch gegen die Gesippen der Walküre muß Helgi zum Kampfe antreten. Der Sieg ist sein, in der Schlacht schirmt Sigrún den Geliebten. Mit dem frohlockenden Zurufe Sigrúns an Helgi, nun sei die Herrschaft errungen, schließt die Dichtung: sie weiß nichts von dem Untergange, dem der Held in den beiden anderen Helgidichtungen verfallen ist.

Bei aller dichterischen Schönheit, und wenn auch zweifellos mancher alte, volkseigener Überlieferung entstammte Zug erhalten ist, vermag demnach das erste Lied von Helgi dem Hundingstöter für die Erhellung der Sagengeschichte wenig Licht zu geben. Völlig anders ist die sagengeschichtliche Stellung und Bedeutung des zweiten Liedes, in dessen Mittelpunkt Helgi der Hundingstöter steht. Allerdings zeigt schon die einleitende Prosa ziemliche Unsicherheit bei der Darstellung der Verhältnisse. Das indes geht aus ihr hervor, daß zwischen Sigmund, Helgis Vater, und König Hunding Streit herrscht, und daß Helgi nicht bei seinem Vater, sondern bei einem Manne namens Hagal aufgezogen wird. Hagall spielt auch in der Saga von Hrómund Greipssohn eine Rolle. Bei ihm ist der verwundete Hrómundr vor den Nachstellungen König Haddings verborgen, und aus dieser Parallele ergibt sich mit Sicherheit, was auch der weitere Verlauf unserer Dichtung zeigt, daß Hagall eine andere Rolle spielt als nur die des Ziehvaters, dem der Vater sein Kind zur Erziehung übergibt. Es heißt ja ausdrücklich, daß Hagall Helgi vor den Nachstellungen Hundings verborgen gehalten habe, und im Zusammenhange mit verwandten Überlieferungen können wir den alten Zusammenhang erschließen, der für die Prosa unserer Dichtung

nicht mehr klar war. So wie in der Saga von Hrólf Kraki Fródi den Söhnen des von ihm getöteten Halfdan nachspüren läßt, so daß sie vor ihm verborgen gehalten werden müssen, ist Helgi der von Hunding verfolgte Schützling Hagals. Wir finden so auch die Erklärung dafür, daß später Helgi den Hunding tötet: Das war ein Akt der Vaterrache, und wir haben die von unserer Dichtung nicht mehr wiedergegebene Tatsache vorauszusetzen, daß Hunding Helgis Vater erschlagen hat. An der Hand der verwandten Fassungen können wir auch das merkwürdige Verhalten Helgis an Hundings Hof erklären. In den verwandten Überlieferungen, so vor allem in der Saga von Hrólf Kraki[64]), begeben sich die auf Vaterrache sinnenden Brüder unerkannt in das Haus ihres Feindes, müssen dann aber zunächst unverrichteter Dinge wieder abziehen. Die sonderbaren Worte Helgis nach seiner Entfernung von Hundings Hofe stellen offenbar eine Scharfsinnsprobe dar, ein Rätsel, dessen verborgener Sinn das Wesen des Verkleideten bezeichnet. Derartige Dinge spielen in den verwandten Überlieferungen ebenfalls eine Rolle, wenn sie auch anderen Gestalten in den Mund gelegt sind, für die sie sich besser eignen; denn Reginn, der Erzieher Helgis und Hróars warnt Fródi vor dem Überfalle seiner Neffen in dunkler Rätselrede. Helgis Worte bedeuten allerdings eine Bestätigung der Auffassung, daß er an Hunding den Vater zu rächen hat. Denn wenn er sagt, er denke daran, wen in der Brünne, d. i. im Kampfe, die Helden fällten, so ist das wohl nur als Hinweis darauf aufzufassen, daß der Held der Rache für einen Erschlagenen eingedenk sei. Das Wortspiel, das im Gegensatze „Grauer Wolf“ – „Hamal“, d. i. „Hammel“[65]), liegt, ist seinem Sinne nach unverkennbar: Der Wolf im Schafspelze.

Es ist demnach fraglich, ob die Suche nach Helgi an der richtigen Stelle steht und nicht dem Aufenthalte Helgis bei Hunding vorhergeht. In der entsprechenden Szene der Hrómundsaga kommen die Sendboten Haddings zweimal hintereinander, und wir haben hier wohl kaum eine Eigenmächtigkeit der Saga, sondern einen alten Zug zu suchen. Denn auch in der Hrólfssaga wird die vergebliche Suche nach den Versteckten – sie ist übrigens auch sonst in der Saga zu finden[66]) – wiederholt. Merkwürdig ist, daß der verkleidete Helgi als Magd an die Mühle gestellt wird. Es hat den Anschein, als hätte sich hier ein uralter Zug erhalten. Denn immer wieder läßt sich zeigen, daß die Mühle die Schicksalsstätte ist, die in der Überlieferung eine ganz wesentliche Rolle spielt. Ein Müller rettet und erzieht das ausgesetzte Kind im Märchen vom Teufel mit den drei goldenen Haaren, und dasselbe geschieht in der Fassung des Parisademärchens, die bei Grimm unter dem Namen „De drei Vügelkens“ überliefert ist. Auch die Geburt Heinrichs des Dritten findet in einer Mühle statt, wo auch der Schicksalsspruch über das künftige Leben des Kindes ergeht[67]). Es hat also seine Bedeutung, daß im Mühlenliede Fenia und Menia dem Fródi sein Schicksal „mahlen“, und wie weit verbreitet die Vorstellung ist, zeigt die indische Überlieferung von Čandrahasa, der das verfolgte Kind der Reichsgründersage ist und dessen Amme zur Müllerin wird, bei der Čandrahasa heranwächst[68]).

Wenn also auch die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen der Jugendgeschichte Helgis und der der Neffen Fródis schon bisher durchaus mit Recht hervorgehoben wurde[69]), so zeigt doch gerade der Zug von der Mühle, daß keine Abhängigkeit im Sinne einer unmittelbaren Übertragung vorliegt, sondern daß wir eine für sich stehende Ausprägung vor uns haben, die sich übrigens auch darin ausdrückt, daß der Zweizahl der verfolgten Kinder in der Hrólfssaga hier nur ein Held gegenübersteht. Auch in diesem Falle liegen nicht etwa willkürliche und zufällige Änderungen vor, die zahlreichen Fassungen der Sage zeigen vielmehr, daß dieser Gegensatz auch sonst besteht. Beispiele für diese verschiedenen Fassungen bieten die Sage von Kyros dem Großen

einerseits, die von Romulus und Remus anderseits. Diese Unterschiede sind auch für die Beurteilung des Verhältnisses zur Amlethsage wichtig. Denn da sich zeigen läßt, daß der Grundriß dieser Sage weit verbreiteter ist, als es den Anschein hat — er ist nur in zahlreichen Fällen infolge nachträglicher Abänderungen nicht mehr ohne weiteres kenntlich[70]) — ist die Annahme einer Übertragung von einem Helden auf den anderen durch einfache Nachahmung vorhandener Vorbilder von vornherein bedenklich.

Die Jugendgeschichte Helgis ist also nach den vorhandenen sicheren Spuren so verlaufen, daß Helgis Vater von Hunding getötet wurde[71]) und daß auch Helgi nachgestellt wurde — nach dem alten Grundsatze, daß der den jungen Wolf nicht schonen soll, der den alten erschlagen hat[72]). Was fehlt oder doch zum mindesten nicht mehr feststellbar ist, ist das sonst immer vorhandene Verwandtschaftsverhältnis, da es sich in der einen Gruppe der Fassungen um Oheim und Neffen, in der anderen um Muttervater und Enkel handelt. Für die Zugehörigkeit spricht auch die Rolle des bösen Ratgebers, den wir in der Kyrossage als Harpagos, in der Dietrichsage als Sibich, in der Wolfdietrichsage als Saben kennen, und der hier den Namen Blind der Bösewicht führt. Man hat allerdings geglaubt, daß diese Gestalt aus der Sage von Hagbard und Signe auf die Helgisage übertragen worden sei, und als weiterer Beweis für diese Übertragung wurde die Verkleidung des Helden angeführt: Sowie Hagbard in Frauenkleidung sich Signe nähert, wird Helgi in Frauenkleidung der Verfolgung entzogen[73]). Aber die Hagbardsage gehört einem verwandten Stoffbereiche an[74]), in dem die Gestalt des Ratgebers ebenso heimisch ist wie in der Helgisage, und da so wie in ihr auch im zugehörigen iranischen Stoffe neben dem bösen ein guter Ratgeber auftritt, zeigt sich schon darin, daß die eddische Helgidichtung nur einen solchen Ratgeber kennt, eine auf Unabhängigkeit weisende Abweichung. Was Einfluß geübt haben kann, ist also im besten Falle die Bezeichnung inn bolvísi, die aber zum Wesen der Gestalt so gut paßt, daß sie, einmal geprägt, hier wie dort eingesetzt worden sein kann. Die Verkleidung des Helden aber steht in beiden Sagen unter so völlig verschiedenen Voraussetzungen, daß es sich wieder höchstens um äußerliche Nachahmung handeln könnte. Es ist aber zu beachten, daß die Verbindung Helgis mit der Mühle mit der schon vorhin angeführten wichtigen Rolle der Mühle in dem hierher gehörigen Saggute zusammenhängt, und daß, war einmal der Gedanke aufgetaucht, Helgi durch die Beschäftigung an der Mühle vor der Entdeckung zu sichern, die Verkleidung als Magd nicht fehlen konnte; denn das Mahlen war ja Sache der Mägde[75]).

Die Geschichte von dem verfolgten, durch Verkleidung vor den Feinden geschützten Helden kehrt wieder in der Hrómundsaga. Die Namen sind dort vertauscht und die Voraussetzungen zum Teile geändert. Wichtig ist aber, daß die Saga, bzw. die Quelle der Griplur zwei Fassungen gekannt haben und verwendet haben muß. Das zeigt sich darin, daß der Zug von den Ratgebern in zwei verschiedenen Fassungen auftaucht, wie denn überhaupt eine Erklärung dafür nötig ist, daß Züge der Helgisage an zwei verschiedenen Stellen der Saga und auf verschieden benannte Gestalten verteilt auftauchen. Blindr, der im Auftrage König Haddings Hrómund bei Hagal aufzufinden sucht, entspricht genau dem Blind, der im Auftrage Hundings Helgi aufspüren will. Doch hat auch König Óláfr Ratgeber, die Hrómund feindlich gesinnt sind. Wir wissen aus den soeben angeführten Sagenfassungen, daß diese Zweiheit auch eine Gegensätzlichkeit der Ratgeber bedeutet[76]), die freilich in der Saga nicht mehr zum Ausdrucke kommt. Die Zweizahl der Ratgeber Óláfs hat in ihr demnach ihren Sinn verloren, doch deutet der blind gewordene Zug mit Sicherheit auf eine Quelle, in der er noch seine Bedeutung hatte. Anderseits gehört zu der

in der Schlacht schirmenden Walküre auch Svanhvítr, die Hrómund einen schützenden Schild gibt und ihn nach der Schlacht aufsucht und seine Wunde verbindet. Die Beziehung zu Sváva, die Helgi das Siegschwert weist, ist hier unverkennbar, und es ist die Frage, ob Svanhvítr nicht ursprünglich auch mit dem Schwerte zu tun hatte, das Hrómundr nach der Saga aus dem Totenhügel holt: Auch bei Saxo ist ja Svanhvítr Spenderin des Schwertes, mit dem Regner die Gespenster bekämpfte. Im übrigen sucht Svanhvítr Hrómund vor der Schlacht auf, wie Sigrún den Helgi, wenn auch beide Auftritte den entgegengesetzten Sinn haben, da es in der Saga um Hilfe für den Vater, in der Helgidichtung um Beistand gegen ihn und den unerwünschten Freier geht.

Es ist nach alledem gar keine Frage, daß das Paar Hrómundr-Svanhvítr sachlich in engster Beziehung zu den Hauptgestalten der Eddadichtung steht. Daneben aber[77]), und zwar als im Gegensatze zu diesem Paare stehend, treten Helgi Haddingiaskati und Kara auf, von deren Schicksalen nach den Angaben der zweiten Dichtung von Helgi Hundingstöter die Karulióð berichtet haben. Die Zugehörigkeit dieses Paares nicht nur dem Namen, sondern auch der Sache nach ist am Schlusse der zweiten Dichtung von Helgi Hundingstöter ausdrücklich hervorgehoben. Neu ist aber der sonst fehlende Zug, daß die in Schwanengestalt erscheinende Walküre, die dem Helden sonst stets den Sieg brachte – in den Zauberliedern, die sie singt, offenbart sich bereits eine neue, fremdartige Gesinnung – unmittelbar mit dem Tode des Helden in Beziehung steht.

Vor der Untersuchung dieser Sagenzüge ist noch des Verhältnisses Helgis zu Sigrún zu gedenken, die den Helden, wie bereits hervorgehoben, schon liebte, ehe sie ihn sah. Das Wissen um den Helden, der sie selbst noch nicht kennt, hat Sigrún mit Sváva gemeinsam, aber sonst sind die Unterschiede nicht zu übersehen. Sváva ruft durch ihre Begegnung mit dem bisher namenlosen, schweigsamen Helgi eine völlige Änderung in seinem Auftreten hervor, sie begabt ihn mit einem Namen und weist ihm das Schwert, das für seine Heldenlaufbahn bedeutungsvoll ist. Sigrún kommt zu dem siegreichen, kampfsbewährten Helden mit der Bitte um Hilfe gegen den unerwünschten Freier und den eigenen Vater. Die engen Beziehungen zur Hildensage sind hier längst festgestellt, die sich schon im Auftauchen von Namen wie Hǫgni und Heðinn äußern[78]). Der Kampf gegen die Verwandten der Frau, in dem hier wie dort ihr Vater das Leben läßt, zeigt, daß sich die Gleichklänge nicht nur auf die Namen, sondern auch auf den Sagenablauf erstrecken, und wie sehr schon der Dichter selbst die Verwandtschaft gefühlt hat, zeigen Helgis Worte: „Hildr hefir þú oss verit“. Sie können nur den Sinn haben „du hast für das Verhältnis zwischen mir, deinem Verlobten, und deinem Vater dieselbe Rolle gespielt wie Hildr, um die einst Vater und Geliebter miteinander kämpften“. Auch Sigrúns Wunsch, die Gefallenen zu beleben – wenn sie es nur könnte! Hier freilich drückt sich eine andere Auffassung aus –, ist mit Recht zu den Anklängen an die Hildensage gerechnet worden.

Da nach dem Ausweise der Shetlandballade[79]) auch der Zug vom ungeliebten Freier in der Hildensage seine Stätte gehabt haben muß, der gegen den Entführer an der Seite des Vaters des Mädchens kämpft, muß damit gerechnet werden, daß beide Sagen, sowohl die Hilden- als auch die Helgisage, sich um einen im Wesen gleichartigen Sagenkern aufbauten. Die übliche Annahme der nachträglichen Beeinflussung der einen Sage durch die andere stößt aber – von der Wahl der Namen abgesehen – auf große Schwierigkeiten[80]). Die Walküre, die gegen den Willen zwar nicht ihres Vaters, aber Odins im Kampfe den Sieg anders gewährt als sie sollte, kennen wir aus der Brünhildsage, wo der Kampf zwischen Agnar und Hialmgunnar und die

Rolle Brünhilds in diesem Kampfe von der der Walküre in der Helgisage, die dem Geliebten beim Kampfe gegen den aufgezwungenen Freier beisteht, kaum getrennt werden darf. Diese Überlieferung, von der noch zu sprechen sein wird, zeigt auf jeden Fall, daß die Sage vom Kampfe zwischen zwei Helden und von der Frau, die dem einen von ihnen hilft, auch außerhalb der Helgisage anzutreffen ist, daß aber darum doch nicht ohne weiteres jede Gemeinsamkeit als Entlehnung angesprochen werden darf. Im übrigen darf man die Anklänge zwischen Helgi- und Hildensage auch nicht allzuweit auszudehnen suchen. Wenn darauf verwiesen wurde, daß nach der Fassung der Hildensage bei Saxo Hildr die Gefallenen aus übergroßer Liebe zu ihrem Gatten wieder belebt habe, und man damit die Rückkehr Helgis verglich, die durch Sigrún veranlaßt worden sei[81]), so scheitert das daran, daß diese Rückkehr, wie sich zeigen wird, in einen völlig anderen Zusammenhang gehört. Nachträgliche Beeinflussungen sind deshalb durchaus nicht ausgeschlossen, und es scheint, als hätten wir sie vor allem in Saxos Darstellung der Hildensage zu suchen. Daß Snorri von der Liebe des Paares, noch bevor die beiden einander gesehen hatten, nichts weiß, so daß dieser Zug dem zweiten Liede von Helgi dem Hundingstöter und Saxos Hildensage gemeinsam ist, muß noch nicht unbedingt in diesem Sinne gedeutet werden. Wenn aber König Óláfr in der Hrómundsaga Hrómund darum von Hofe vertreibt, weil Hrómundr bei ihm verleumdet wurde, er habe Svanhvít verführen wollen, und Saxo mit derselben Verleumdung Hǫgnis Vorgehen gegen Hithinus begründet, so deutet dieser Snorri wieder unbekannte Zug auf eine Abhängigkeit, die nur auf Saxos Seite liegen kann. Dafür spricht vor allem, daß derartige Verleumdungen mit der Gestalt des falschen Ratgebers fest verbunden sind, wie die Verdächtigung Randvers bei Jǫrmunrek durch Bikki, die der Harlunge bei Ermanerich durch Sibich zeigt. Auf iranischem Boden gehört die Verleumdung Sijawuschs bei seinem Vater hierher, die zwar nach unseren Quellen Sudabe zur Last fällt, auf diese aber erst unter dem Einflusse des Potipharmotives übertragen wurde. Die Geschichte Sijawuschs enthält ja zweimal hintereinander im wesentlichen dieselben Abläufe, und sein Ende verschuldet wieder der böse Ratgeber[82]). Auf jeden Fall ist trotz dem Schweigen der Eddalieder der Zug von der Verleumdung Hrómund-Helgis wesentlich älter als die Saga, die ihn berichtet.

Den drei eddischen Helgidichtungen ist der Zug gemeinsam, daß die Walküre Helgis Schiffe schützt, und ebenso der Gedanke von der im Kampfe schirmenden Walküre. Wir finden den Zug überdies in der Sage von Helgi Haddingiaskati und bei Saxo, wo allerdings der Name Helgi an wichtiger Stelle durch den Namen Regner ersetzt ist, während der Hrómundsaga und Saxo gemeinsame Name Swanhvítr bezeugt, daß beide Quellen alter Überlieferung folgen und einen der Edda nicht bekannten Namen bewahren. Der Name Svanhvítr bei Saxo einerseits, in der Hrómundsaga anderseits deutet auf eine beiden Zeugnissen gemeinsame Quelle, von der die Eddadichtung abweicht. Diese Abweichung gilt aber nicht nur für den Namen. Während in der Edda der Helgi durch die Walküre gewährte Schutz keinen Einfluß auf den Gesamtablauf des Geschehens hat, steht dieser Zug in der Hrómundsaga in engster Beziehung mit dem Tode des Helden. Das Alter der Vorstellung zeigt das frühe Auftauchen in deutscher Überlieferung, von der sie auch zu den Tschechen gewandert ist. Von dieser Erzählung ist aber offenbar Saxos Bericht beeinflußt, der in wesentlichen Zügen von der Edda abweicht.

Nach der Hrómundsaga fliegt Kara in der für die Walküre auch sonst bezeugten Schwanengestalt über Helgi und schützt ihn. Dabei empfängt sie von Helgi selbst eine tödliche Wunde, und ihr Ende hat auch Helgis Untergang zur Folge. Die deutsche Sage, die uns die Thidreksaga

bewahrt[83]), fügt den wichtigen Zug hinzu, daß dem Gatten die Hilfe der Gattin unbekannt ist, da sie ihm beisteht, ohne daß er sie erkennt. Abgesehen von der Verteufelung, der die Walküre unter christlichem Einflusse verfallen ist, tritt hier also noch das Geheimnis hinzu, das im Grunde erst das Ende des Paares bewirkt. Denn die Auffassung, in der Thidrekssaga müsse ursprünglich Hertnid selbst Ostacia verwundet haben[84]), ist nicht nur durch die Hrómundsaga, sondern auch durch die tschechische Fassung bezeugt, deren Abhängigkeit von den zugehörigen Überlieferungen außer Frage steht.

In drei Fassungen spielt die Stiefmutter eine wichtige Rolle. In der Thidrekssaga hat Ostacia ihre Zauberkunst von ihrer Stiefmutter gelernt, in der tschechischen Fassung ist der Rat der Stiefmutter die Ursache dafür, daß der Held die eigene Gattin verwundet, und in der Fassung bei Saxo — wo die Gespenster den Tieren der Thidrekssaga, den Vögeln der tschechischen Fassung entsprechen — hat die Stiefmutter Regner nicht nur zum Knechtsdienste gezwungen, sondern auf ihr Treiben geht es auch zurück, daß Regner den Kampf gegen die Gespenster bestehen muß. In diesem Kampfe steht Svanhvitr Regner bei, getötet wird aber nicht sie, sondern die Stiefmutter, deren „Bild" nach dem Kampfe unter den vernichteten Gespenstern gefunden wird. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß es sich um eine Abart desselben Zuges handelt, den Thidrekssaga und die tschechischen Quellen bewahren, nämlich, daß die der Verwandlungsgestalt zugefügte Wunde später an der menschlichen Gestalt sichtbar wird und ihr Ende herbeiführt. Auffällig ist, daß in der tschechischen Sage die Stiefmutter vor dem Stiefsohne ihre wohlwollende Gesinnung rühmt, während ihr Rat zur Folge hat, daß der Held sein eigenes Weib tötet. Das wird in den tschechischen Quellen zwar nicht als Widerspruch bezeichnet, es wird vielmehr damit begründet, daß die Gattin dem Helden und seiner Partei feindlich gesinnt gewesen sei. Daß es sich hier aber um eine rationalistische Neuerung handelt, steht außer Zweifel, und damit ergibt sich, daß der angeblich gute Rat der Stiefmutter in Wahrheit ein böser gewesen ist. Die Stiefmutter stand hier also dem Helden genau so feindselig gegenüber wie die Thorhild dem Regner, und wenn bei Saxo der Kampf mit dem Tode der Feindin endet, so widerspricht das allen anderen Zeugnissen. Das dürfte darauf zurückgehen, daß Saxo zwei verschiedene Auftritte mischt, nämlich die erste Zusammenkunft des Helden mit der Walküre, die ihn aufsucht, um ihm zu helfen und ihn dabei mit einem Schwerte begabt — das entspricht der Lage im Liede von Helgi Hiǫrvarzson — und den letzten Kampf, in dem ursprünglich der Tod nicht die böse Ratgeberin, sondern die Walküre trifft. Saxo hat hier entsprechend ändern müssen.

Es muß demnach eine Sagenfassung bestanden haben, in der Helgis und seiner Geliebten Tod durch einen bösen Rat herbeigeführt wurde, den ihm eine Frau, nach unseren Quellen seine Stiefmutter, gegeben hatte. Wie es zu dem letzten, unglücklichen Kampfe kam, ist nicht mehr feststellbar. Auf Ursprünglichkeit kann weder der Bericht der Hrómundsaga Anspruch erheben, noch kann sie der deutschen Überlieferung[85]) oder Saxo zugeschrieben werden.

Eines ergibt sich jedoch mit Sicherheit aus unseren Quellen, nämlich daß die Abweichungen der Sagenfassungen keineswegs nur auf spätere Differenzierung eines ursprünglich gleichartigen Verlaufes zurückgehen. Wir haben in der Hrómundsaga und ihren verwandten Berichten einen Verlauf, in dem Held und Heldin zusammen ihr Leben einbüßen. Dem steht nach dem Ausweise der eddischen Quellen gegenüber, daß nicht nur die Heldin den Gatten oder Geliebten überlebt, sondern daß auch das Ende des Helden in anderer Weise sich abspielt. Dieser Verlauf ist die Voraussetzung für die Wiederkehr des toten Helgi, von dem das zweite Lied von Helgi Hundingstöter berichtet. Es handelt sich also um verschiedene Paare, von denen unsere Quellen berichten,

woferne man aus der Verschiedenartigkeit des Sagenverlaufes auch auf eine Verschiedenartigkeit der in der Sage auftretenden Gestalten schließen darf. Die Angabe, daß Helgi und Sigrún wiedergeboren worden seien, erfährt also dadurch ihre Bestätigung, daß Helgi Haddingiaskati und Kara auch Träger der Handlung in einem von den eddischen Quellen verschiedenen Sagenablaufe waren.

Im übrigen berichten auch die eddischen Quellen, wie schon gezeigt wurde, Helgis Tod nicht einheitlich. Helgi Hiǫrvarzson fällt im Kampfe gegen Álf, der Vaterrache übt, Helgi Hundingstöter aber von der Hand seines Schwagers, der ebenfalls Verwandtenrache zu üben hat.

Schon oben wurde die allgemein anerkannte Tatsache hervorgehoben, daß die eddische Dichtung von Helgi Hiǫrvarzson das Ende des Helden nicht in der ursprünglichen Art wiedergibt. Mit dem Gelübde Hedins, das Weib des Bruders für sich zu gewinnen, ist der Auftakt zu einem Verlaufe gegeben, der zu Helgis Tod durch die Hand des Bruders geführt haben muß. Dieser Bruderkampf ist auf germanischem Boden in verschiedenen Fassungen verbreitet. An die Dioskouren erinnert der altertümliche Bericht der Ynglingasaga von den Brüdern Alrik und Eirik[86]), die große Roßliebhaber gewesen sein und einander gegenseitig mit den Bißstangen ihrer Rosse getötet haben sollen. In der Reichsgründersage kehrt der Kampf der Brüder gegeneinander ebenfalls häufig wieder, und viele Fassungen haben mit der Helgisage gemeinsam, daß der Bruder den Bruder nicht nur des Reiches wegen erschlägt, sondern auch, wie in der Amlethsage und in der Fródisage, sein Weib für sich nimmt. Auch in der Baldersage geht nach dem Berichte Saxos der Kampf Balders und Hǫds, die sonst als Brüder galten, um Nanna, und daß es sich hier nicht nur um einen Saxo eigentümlichen Zug handelt, zeigen die verwandten Fassungen. Snorri weiß zwar nichts davon, daß Balder um Nannas willen getötet wird, für ihn ist Lokis Bosheit der einzige Grund für die Freveltat. Aber es ist bezeichnend, daß Nanna schließlich doch noch genannt wird, wenn auch nur wegen ihres Todes, den sie aus Liebe zu dem erschlagenen Balder erleidet. Daß das nur mehr der entstellte Rest größerer Zusammenhänge ist und daß auch hier ursprünglich die Frau bei dem Tode Balders eine Rolle gespielt haben muß, zeigt die dem Berichte Snorris sehr nahe stehende keltische Sage von Lugaid, Aillil und Fergus, in der die Eifersucht um Medb den Schuß des Blinden nach seinem „Gefährten“ veranlaßt, der dabei ebenso einer Irreführung durch einen Dritten zum Opfer fällt wie Hǫdr[87]). Da überdies die Beziehungen Balders zu Adonis bekannt sind, ist auch auf dessen Tod durch den in einen Eber verwandelten Ares zu verweisen, der den Nebenbuhler um Aphrodites willen tötet[88]).

Die Zusammenhänge zwischen Balders und Helgis Tod sind längst festgestellt[89]). So wie Balder nur durch eine besondere Waffe gefällt werden kann, leiht Óðinn dem Dag seinen Speer, und so wie Balder an heiliger Friedensstätte gefällt wird, findet Helgi den Tod in Fiǫtrlund, im „Fesselhaine“, von dem Tacitus dunkle Kunde gehabt haben muß, da er von ihm im 39. Kapitel der „Germania“ als von einer heiligen Stätte berichtet.

Wir können demnach feststellen, daß nicht nur im Liede von Helgi Hiǫrvarzson das Ende des Helden in dem Sinne geändert wurde, daß an die Stelle des Todes durch den Bruder der durch den Rächer des Vaters tritt, sondern daß auch die zweite Dichtung vom Hundingstöter eine solche Änderung vorgenommen hat: Die genannten Parallelfassungen ergeben einwandfrei den Kampf zweier Brüder einer Frau wegen und den Tod des einen, während unsere Dichtung den Bruder durch den Schwager ersetzt und diesen Rache für den erschlagenen Vater nehmen läßt[90]). Die Tötung im „Fesselhaine“ mit der besonderen Waffe in der Helgidichtung, die Balders an heiliger

Friedensstätte bei Snorri mit dem zum Speere gewordenen Mistelzweige läßt an der alten, gemeinsamen Grundlage nicht zweifeln, und zum Überflusse ist noch daran zu erinnern, daß in der Vikarsgeschichte der Mistelzweig durch die Waffe ersetzt ist, die Ódinn dem Starkad gegeben hat, so wie er in der Helgidichtung Dag den Todesspeer gibt.

Dieses Ergebnis scheint den aus anderen Gründen gezogenen Schluß zu stützen, daß Helgi Hiǫrvarzson und Helgi der Hundingstöter ursprünglich dieselbe Gestalt gewesen seien[91]). Aber wenn wir auch genügend Belege dafür haben, wie aus einer einzigen Gestalt deren mehrere erwachsen sind, so bestehen doch in diesem Falle erhebliche Bedenken gegen eine solche Annahme. Auffällig ist schon, daß beide Helden denselben Namen führen, während sonst gerade von der Namengebung aus, so besonders durch einen selbständig aufgefaßten Beinamen, die Spaltung erleichtert wird. Dazu kommt der durch die Helgidichtung sich hindurchziehende Gedanke an die Wiedergeburt, der offenbar sehr hartnäckig an diesen Gestalten haftete und es erklärt, warum die durch die Wiedergeburt untereinander verbundenen Helden denselben Namen führen. Die engen Beziehungen der Gestalten, die den Namen Helgi führen, untereinander sind unverkennbar, aber auch von den Verschiedenheiten darf nicht einfach abgesehen werden. Die Quelle, auf die die Hrómundarsaga zurückgeht, kannte offenbar zwei Gestalten namens Helgi und stellte diese beiden als Gegner einander gegenüber, wobei der Name des einen Helden durch den Namen Hrómund ersetzt wurde. Was wir von Helgi-Hrómund erfahren, stimmt genau zu den Angaben der eddischen Quellen, nämlich die vergebliche Verfolgung und das Verhältnis zu Svánhvít, die auch bei Saxo als Helferin auftritt und hier wie dort die „Begabende" ist. Dagegen erfahren wir von Helgi Haddingiaskati, daß seine Geliebte Kara ihn in Schwanengestalt im Kampfe schützte und daß schließlich beide in einem letzten schweren Kampfe den Tod fanden – ein Verlauf, der vom eddischen völlig abweicht, aber durch frühe Wanderung nach Deutschland und seine weiteren Ableger, von denen oben schon die Rede war, einwandfrei als alt bezeugt wird. Helgi Haddingiaskati ist also durch bestimmte Wesenszüge seines Schicksals, die mit den eddischen Berichten unvereinbar sind, deutlich von den eddischen Gestalten geschieden, und auch die Unterschiede zwischen Helgi Hiǫrvarzson und dem Hundingstöter sind immerhin nicht unbedeutend. Hierher gehört schon die Jugendgeschichte, denn die Versuche, auch für Helgi Hiǫrvarzson eine ähnliche Vorgeschichte zu erweisen, wie sie vom Hundingtöter überliefert ist, müssen als mißglückt bezeichnet werden[92]). Auf der einen Seite der an den „Aschenlieger" erinnernde Jüngling, der erst im rechten Augenblicke, nach der Begegnung mit der Walküre, sein echtes Wesen zeigt, auf der anderen das verfolgte Kind der Reichsgründersage, dessen Beziehungen zur Walküre auf völlig anderer Grundlage aufgebaut sind als die seines Namensvetters – das sind scharf umreißbare und voneinander durchaus unterschiedene Abläufe. Dazu kommt, daß wir das Verhältnis des Hundingtöters zu Sigrún nicht ohne weiteres als Nachahmung der Hildensage anerkennen können, daß hier vielmehr eine selbständige, wenn auch auf ähnlicher Grundlage erwachsene Sage anzunehmen ist. Zu diesen Verschiedenheiten kommt nun die Tatsache, daß die Todesgeschichte beider Helden offensichtlich Züge aus der Sage vom Bruderkampfe zeigt, daß aber der Verlauf in beiden Fällen im Sinne eines Todes durch die Hand des Vaterrächers – Álfr rächt ebenso den Vater wie Dagr – abgeändert wurde. Die Aufnahme solcher Züge, die sich noch dazu im Falle des Hiǫrwardssohnes so schlecht einfügen ließen, findet aber darin ihre Erklärung, daß es eine Überlieferung gegeben haben muß, in der ein Helgi durch die Hand eines Mannes fiel, der an ihm den Vater zu rächen hatte. Unsere Helgidichtungen sind zweifellos, was ihr Verhältnis zum alten Sagenverlaufe anlangt, nur ein Trümmerhaufen; Verwechslungen

war überdies die Gleichnamigkeit der Helden günstig, und so mischen sich in den erhaltenen Denkmälern Sagenzüge aus ursprünglich verschiedenen Überlieferungsreihen. Dabei verfuhr die Dichtung vom Hiǫrwardssohne so ungeschickt, daß die Unvereinbarkeit der einzelnen Züge klar erkennbar ist, während der Dichter des zweiten Liedes vom Hundingstöter die Handlung durchaus folgerichtig aufbaute und überdies noch die Möglichkeit für den Auftritt zwischen Bruder und Schwester ausnützte, der mit dramatischer Wucht gestaltet ist. Der dichterische Wert dieses Auftrittes darf uns allerdings über sein geringes Alter nicht hinwegtäuschen. Bezeichnend ist schon, daß Sigrún für den Gatten gegen den Blutsverwandten Stellung nimmt, was den ursprünglichen germanischen Verhältnissen widerspricht[93]), wie sie zum Beispiele noch in der Haltung Gudrúns erkennbar sind, die für die Brüder und gegen den Gatten eintritt. Die Gesinnung Sigrúns vergleicht sich der geänderten Anschauungen entsprechenden Kriemhilds, die für den Gatten an den eigenen Brüdern Rache nimmt.

Wir können somit das Schicksal von drei Helden unterscheiden, die den Namen Helgi führten und durch die Vorstellung von der Wiedergeburt untereinander verbunden sind. Es ist merkwürdig, daß von dieser Wiedergeburt zwar wiederholt gesprochen wird, daß sich aber im Sagenverlaufe anscheinend keine Züge finden, die mit dieser Vorstellung, nach der der Held in seinem Sohne oder auch in seinem Enkel wiedergeboren wird, im Zusammenhange stehen. Die Frage ist, ob es wirklich keinen Bericht gab, der die einzelnen Namensträger untereinander verknüpfte.

Die Baldersage, deren enger Zusammenhang mit dem Berichte vom Tode des Hundingtöters oben besprochen wurde, ist mit Balders Ende nicht abgeschlossen. Verschiedene Quellen berichten davon, wie Rinds Sohn Váli, der als Balders Bruder bezeichnet wird, am Mörder Rache nimmt. Auch an ihm haftet die Vorstellung, daß er, eben geboren, zur Heldentat fähig ist. Eine Nacht alt ist er, als er die Rachetat vollbringt – so wie Helgi in der ersten Dichtung vom Hundingstöter einen Tag alt schon die Brünne trägt. Váli gilt unseren Quellen als Sohn Ódins und Bruder Balders, aber untrügliche Kennzeichen weisen auf andere Zusammenhänge. Zu diesen Kennzeichen gehört zunächst der für den Sohn Ódins sinnlose Name Váli, dessen Entstehung aus Vanila, „der junge Wane", auf Abstammung von einem wanischen Vater[94]) und damit auf Balder selbst weist. Die durch den Namen besonders hervorgehobene Beziehung zwischen Vater und Sohn ist aber mit der Vorstellung auf das engste verwandt, daß im Sohne der Vater wiedergeboren wird.

Wir können aus diesem Sachverhalte den sicheren Schluß ziehen, daß unsere Quellen die Geschichte von der Zeugung Vális mit erheblichen Änderungen wiedergeben, durch die besonders der wahre Vater des Kindes durch eine andere Gestalt ersetzt wurde. Ein Beispiel dafür, wie der alte Sagenablauf ausgesehen haben mag, gibt die Geschichte von Osiris, der nach seinem Tode mit Isis den Harpokrates zeugt: Auch in diesem Falle soll das Kind die Rache für den Vater vollziehen[95]). Auf germanischem Boden haben wir keinen unmittelbar erhaltenen Beleg für die Zeugung des Kindes durch den Toten, aber was wir in der Baldersage noch mit Sicherheit erschließen können, ist auch sonst noch mit gewissen Milderungen erhalten. Hierher gehört vor allem Hagen, der von einem Vater gezeugt wird, der aus einer anderen Welt stammt, und dessen Name auf Beziehungen zum Totenreiche deutet[96]). Auch Hagen hinterläßt keinen Rächer, als er sterben muß. Er kehrt zwar nicht aus dem Totenreiche zurück, aber den Rächer zeugt er doch noch vor seinem Tode, wie die Thidrekssaga und eine Reihe weiterer Quellen berichten. Hier wie in der Vǫlsungasaga, wo der sterbende Sigmund von der Rache spricht, ist es der nachgeborene Sohn, der den Vater rächen soll und wirklich rächt.

Von der Wiederkehr des Toten, von der diese Überlieferungen schweigen, berichtet das zweite Lied von Helgi dem Hundingtöter. Der mächtige Schwung, mit dem die Dichtung von der Wiederkehr des Toten berichtet, kann eine gewisse Zwiespältigkeit der Stimmung nicht verdecken. Auf der einen Seite Sigrúns Klage darüber, daß der aus dem Jenseits Zurückgekehrte blutbedeckt, mit eiskalten Händen kommt, und Helgis Antwort, daran sei niemand anderer schuld als Sigrún selbst mit ihren Tränen. Auf der anderen Seite aber steht das Zwiegespräch der beiden, das den Sieg über den Tod in einer Weise feiert, daß daneben jeder Trennungsschmerz verschwinden muß. Wenn irgendwo, so finden wir hier eine heroische Haltung, die mit den Tränen um den Toten und mit deren Wirkung, diesem Schmerz zu bereiten, unvereinbar ist[97]). Das bedeutet mit anderen Worten: Der Zug vom „Tränenkrüglein" gehört nicht von Anfang an in diesen Zusammenhang, er ist aus der Volksüberlieferung nachträglich entnommen und trägt in den Auftritt einen sentimentalen Zug, der sich in sein Wesen durchaus nicht einfügen will. Es kann auch nicht davon die Rede sein, daß Sigrúns Klage um den Toten dessen Wiederkehr bewirkt hätte. Das sind Vorstellungen, die wir auf germanischem Boden nicht als einheimisch kennen. Es ist auch ein Irrtum, die Wiederkehr des toten Helgi als Zeugnis für die Lenorensage anzusehen. Denn es fehlt dabei der Zug, der eben für diese Sage bezeichnend ist, daß der Tote in diese Welt zurückkehrt, um die Braut mit sich zu nehmen, die durch ihre Klage um ihn seine Wiederkehr erzwungen hat[98]).

Rede und Gegenrede, die zwischen Helgi und Sigrún gewechselt werden, tun unverkennbar dar, daß Helgis Wiederkehr einen anderen Sinn hat als den, die Folgen allzu heftiger Totenklage vor Augen zu führen: Es handelt sich um die erste und letzte Vereinigung des Paares, und diese Vereinigung erhält ihren Sinn in der sittlichen Notwendigkeit, den Sohn zu zeugen, der das Leben des Vaters in sich aufnimmt und einst für seinen Tod Rache nehmen wird[99]). Vergleicht man die oben angeführten verwandten Berichte, die alle von der Zeugung des Sohnes durch den Toten oder Todgeweihten wissen, mit der Nachricht von der Wiederkehr des toten Helgi, so kann über die ursprünglichen Zusammenhänge und den Sinn dieser Wiederkehr kein Zweifel sein. Mit Unrecht hat man gegen diese Auffassung eingewendet, nicht nur in der Prosa des zweiten Helgiliedes, sondern auch in den Versen sei bezeugt, daß Helgi und Sigrún ja ohnehin Kinder gehabt hätten[100]). Denn da der gesamte Auftritt zwischen Sigrún und Dag, wie oben gezeigt wurde, dem ursprünglichen Verlaufe nicht angehört, können die Worte Dags von der Buße, die er Sigrún und ihren Kindern leisten will, nichts für die Auffassung besagen, die der Sage von der Wiederkehr des toten Helgi ursprünglich zugrunde liegt.

Es sind sehr alte und ursprüngliche Vorstellungen, die in den Sagen von Helgi ihren Niederschlag gefunden haben. Es wird dem Wesen dieser Überlieferungen nicht gerecht, wenn man „romantische" Anschauungen für ihre Entstehung verantwortlich macht und diese Entstehung in wesentlichen Teilen aus Anleihen bei anderen Sagen zu erklären sucht. Die Vorstellung von der Walküre, die den Helden von seiner Geburt an kennt und beschützt, die dann endlich seine Gattin wird, ist mit ihren wesentlichen Zügen in Iran ebenso bezeugt wie auf deutschem Boden und entstammt volkseigener Überlieferung. Auch der Helgi, der in seiner Jugend den Nachstellungen seines Feindes ausgesetzt ist, der in ihm den zukünftigen Rächer fürchtet, gehört einer alten Überlieferungsschicht an. Die Erzählung von Helgi Haddingiaskati und Kara schließlich hat Gegenstücke, die ebenso wie die frühe Wanderung nach Süden auf ein hohes Alter schließen lassen. Auf den Kampf zwischen Hialmgunnar und Agnar und die Rolle Brünhilds bei diesem Kampfe, die gegen Odins Willen Hialmgunnar fällt und Agnar den Sieg verleiht, wurde schon verwiesen,

und wenn diese Überlieferung zweifellos trümmerhaft ist, so gilt das ebenso für den Bericht Strabos vom Kampfe des Melanthos gegen Xanthos, wonach Dionysos hinter Xanthos erscheint, der sich auf des Melanthos Ruf, er sei nicht allein, umdreht, und dabei von seinem Gegner die Todeswunde empfängt[101]). Auch hier steht die Vorstellung vom Helfer im Hintergrunde, der letzten Endes seinem Schützlinge zum Verderben gereicht wie Kara dem Helgi. Die Erzählung Strabos legt die Annahme nahe, daß die Übertretung eines Schauverbotes das Ende des Xanthos herbeigeführt habe, und das Geheimnis, das die Helferin nach der Thidrekssaga und dem tschechischen Ableger der dort erhaltenen Überlieferung vor dem Gatten hat, wie auch die noch erschließbare Rolle einer bösen Ratgeberin lassen fragen, ob nicht auch hier die Übertretung eines Verbotes das unglückliche Ende des Kampfes bewirkte, in dem Helgi und Kara ihr Ende fanden. Sind das Fragen, die trotz der ungünstigen Quellenlage noch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit beantwortet werden können[102]), so gilt das viel weniger für die weitere, welche von den überlieferten Einzelzügen den verschiedenen Helgigestalten zugeschrieben werden dürfen. So viel ergibt sich aus den verwandten Sagen, daß der im Bruderkampfe gefallene Helgi wiederkehrt und den Rächer zeugt, der wieder den Namen Helgi führt. Die schützende Walküre gehörte wohl zu jedem Angehörigen des Geschlechtes — bis ein letzter Helgi durch sein Verhalten das Ende für sich sowie für die Schützerin herbeiführte. Die Erinnerung an dieses gemeinsame Ende bewahrt auch noch die schwedische Fassung der Thidrekssaga.

Mag auch die Helgisage im germanischen Norden die Erinnerung an germanische Stämme bewahren, deren Heimat zum Teil auf deutschem Boden lag — geschichtliche Verhältnisse sind es nicht, die in ihr ihren Niederschlag gefunden haben. Auch die Helgisage bezieht wie so viele andere Heldensagen ihre Bausteine aus der Volksüberlieferung und bewahrt aus dieser wichtige alte Züge, die sie mit anderen, stammverwandten Völkern von altersher gemeinsam hat.

Anmerkungen

1) Über die Helgisage und ihr Schrifttum siehe Schneider, GHS. II, 250ff.; SG. III/2, 27. Vgl. auch Schneider, ENGHS., S. 119ff.

2) Die Ansichten über Helgis Heimat haben im Laufe der Zeit stark gewechselt. Müllenhoff (Die alte Dichtung von den Nibelungen, ZfDA. 23 [1879], 113ff.) dachte an Norwegen, während Much (Der germanische Osten in der Heldensage, ZfDA. 57 [1920], 145ff.) Helgis Reich in Vorpommern suchte und Svafaland, den Semnonensitz, in der Mark Brandenburg und in der Lausitz. Auch schwedische Beziehungen konnten festgestellt werden, siehe Schneider, GHS. II, 292ff. Auf Dänemark verweist SG. III/2, 28f. Ausführlich bei Schütte, Gotthiod und Utgard I, (Jena 1935), S. 319ff. Auf die deutschen Beziehungen verwies Much neuerlich, Die Germania des Tacitus (Heidelberg 1937), S. 389. Diese Beziehungen sind allerdings schon durch den Fesselhain der Semnonen (Tacitus, Germania, c. 39) einerseits, den fiotrlundr der Helgisage anderseits gegeben. Die Heimat Helgis selbst in Dänemark wird aber durch sie nicht widerlegt.

3) Helgakvida Hundingsbana I (HH. I), Helgakvida Hiorvarzsonar (HHv.), Helgakvida Hundingsbana II(HH. II).

4) Beispiele für ähnliche Fälle bei SG. III/2, 33.

5) HHv. 1—5. Übersetzung Thule I, 162.

6) HHv. 6—7. Übersetzung Thule I, 164.

7) HHv. 33, 10—11. Übersetzung Thule I, 170.

8) SG. III/2, 28. Schneider, GHS. II, 206 (nach Grundtvig, „Sagaprosa mit Lausavisur"). Heusler spricht bei Hoops II, 498 von einem „Komplex von Prosa und Versen". Siehe auch seine einleitende Bemerkung Thule I, 161.

9) HH. I, 1—6. Übersetzung Thule I, 153f.

10) HH. I, 15. Übersetzung Thule I, 155.
11) HH. I, 34. Übersetzung Thule I, 158.
12) HH. I, 54—56. Übersetzung Thule I, 159 f.
13) HH. II, 1. Übersetzung Thule I, 143.
14) HH. II, 2. Übersetzung Thule I, 144.
15) HH. II, 4.
16) Thule I, 144.
17) HH. II, 8—9. Übersetzung von Gering, Edda, S. 173.
18) HH. II, 17, 3—4; 15. Übersetzung Thule I, 146.
19) HH. II, 29. Übersetzung der zweiten Halbstrophe von Gering, Edda, S. 177. Gering legt auch diese zweite Halbstrophe Helgi in den Mund.
20) HH. II, 31—33. Übersetzung Thule I, 148 f.
21) HH. II, 36—38. Übersetzung Thule I, 149.
22) HH. II, 39. Übersetzung von Gering, Edda, S. 180 (Str. 38). — Nach allgemeiner Auffassung steht diese Strophe nicht an richtiger Stelle, sondern stammt ursprünglich aus einem Streitgespräche zwischen Helgi und Hunding, siehe z. B. Gering S. 180, Anm. 1; Schneider, GHS. II, 261. Die dort abgelehnte Auffassung, der gebotene Zusammenhang könne durchaus der ursprüngliche sein, wird unter Hinweis auf die Vorstellung vom Toten, der im Jenseits zu Knechtsdiensten bestimmt sei, als möglich hingestellt SG. III/2, 127. Diese Belege stammen aber nicht aus dem germanischen Bereiche, und außerdem stimmt eine derartige Auffassung weder im allgemeinen zu germanischer Gesinnung, noch im besonderen zu der von Helgi sonst gezeigten, der z. B. dem Bruder die Scheltrede gegen den Feind verweist. Der Germane ehrt den toten Gegner und trägt seinen Haß nicht in die andere Welt. Es muß also dabei bleiben, daß die Stelle, die überdies an das Streitgespräch anklingt, an falschen Ort gerückt wurde.
23) HH. II, 41. Übersetzung Thule I, 150.
24) HH. II, 44. Übersetzung Thule I, 150.
25) HH. II, 46—47. Übersetzung Thule I, 151.
26) HH. II, 49. Übersetzung Thule I, 151.
27) Die Saga ist selbst nur die Prosaumschrift einer Rimurbearbeitung, der „Griplur". Heusler bei Hoops II, 498. Schneider, GHS. II, 272 ff. SG. III/2, 31 f.
28) Holder S. 51 ff. Übersetzung bei Herrmann, Saxo I, 66 ff. — Saxo erzählt von Helgo einerseits seine Verbindung mit Thora und Ursa (Yrsa), die dann die Mutter Hrólf Krakis wird, anderseits ist dieser Helgo für Saxo der Hundingtöter. Auch den Hodbrodd (Hothbrodus) besiegt Helgo in einer Seeschlacht.
29) Von Regner und Swanhwita handelt Saxo, Holder, S. 42 ff. Übersetzung bei Herrmann, Saxo I, 52 ff.
30) Diese Verstellung hat bei Saxo ihren eigentlichen Sinn verloren. Sie erklärt sich am ehesten aus der Geschichte vom verfolgten Helgi aus dem Eingange von HH. II. Auffällig ist, daß Helgi sich auch nach HH. II, 5—13 vor Sigrún verstellt, von ihr aber ebenso wie Regner von Swanhwit in seinem wahren Wesen erkannt wird. Auf die Herkunft auch dieses Zuges weist, daß sich Helgi HH. II, 6, 1, wieder Hamal nennt wie einst bei Hagal. Nach diesen beiden Zeugnissen, zwischen denen kein unmittelbarer Zusammenhang besteht, ist der Zug gesichert, daß Helgi vor der Walküre sein wahres Wesen zu verbergen sucht. Die ursprünglichen Zusammenhänge, in denen dieser Zug steht, sind nicht feststellbar. Saxo häuft, wie unten ausgeführt wird, nicht zusammengehörige Züge zu einer neu aufgebauten Erzählung, und daß das doppelte Zusammentreffen mit Sigrún, wie es die Stellen HH. II, 5 ff. und 14 ff. (das „alte Wölsungenlied" nach der vorhergehenden Prosa) berichten, in unserer Dichtung unmöglich ist, ist unbestritten. Der Versuch, die Schwierigkeiten dadurch zu beseitigen, daß man einfach die Prosa zwischen Str. 13 und 14 als junge Zutat streicht und die Stellen Str. 5—13 als Einleitung zu Str. 14 ff. auffaßt — gutgeheißen von Schneider, GHS. II, 258 f. — kann ebenfalls nicht befriedigen. Jeder der Auftritte ist in sich geschlossen und zeigt einen unverkennbaren Aufbau, der mit der Frage Sigrúns HH. II, 5 einerseits, mit der Erzählung HH. II, 14 — sótti Sigrún / sikling gladan — anderseits einsetzt. Im gegebenen Zusammenhange läge auf jeden Fall kein Anlaß für Helgi vor, sich zu verstellen, und das sowie die Unvereinbarkeit mit dem folgenden Auftritte läßt auf Übernahme aus einem anderen Auftritte schließen. HH. II, 12 weckt die Vorstellung von der im Kampfe schirmenden Walküre. Stand diese einmal in einer verlorenen Quelle im Zusammenhange mit Helgis Rettung vor den Verfolgungen Hundings?

[31]) Bertelsen II, 268ff. Übersetzung Thule XXIII, 378ff.

[32]) Siehe dazu und zur sagengeschichtlichen Bedeutung dieser Abweichung K. Helm, Zur Kritik der Sage von Hertnids Kampf mit den Isungen, PBB. 32 (1907), 113ff. (S. 119).

[33]) Wallner, Deutscher Mythos in tschechischer Ursage, Laibacher Programm 1905. Dazu Helms Aufsatz, oben, Anm. 32; W. Haupt, Zur niederdeutschen Dietrichsage, S. 55ff. Heusler bei Hoops II, 498. Schneiders Ansicht, die tschechische Überlieferung sei doch vielleicht fernzuhalten (GHS. II, 276), wird der Sachlage nicht gerecht.

[34]) Darüber siehe Müllenhoff, Die alte Dichtung von den Nibelungen, ZfDA. 23 (1879), 139. Much, ZfDA. 57 (1920), 171.

[35]) BP. III, 31ff. Der Zug ist früh bezeugt, wir kennen ihn aus der Tristansage, im Norden aus der Gønguhrolfssaga.

[36]) Mudrak, DHS., S. 217f.

[37]) Vögel künden Sigfrid, Brünhild verlange nach seinem Kommen. Mudrak, DHS., S. 152.

[38]) Über die Schicksalsgestalten vgl. allgemein K. v. Spieß, Die Schicksalsgestalten und ihr Kreis, Marksteine der Volkskunst I, 40ff. Mudrak, Mettensamer, Bausteine II (1932), 49ff., und bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 140ff.

[39]) Die Bezeichnung des Motives geht zurück auf das Gelübde Jeftas, Richter 11, 30f., er wolle Gott, wenn er ihm Sieg gegen die Amoniter verleihe, als Brandopfer darbringen, was ihm zuerst aus der Türe seines Hauses entgegenkomme. Das Opfer wird dann seine Tochter (Richter 11, 34—39).

[40]) FAS. II, 25—60.

[41]) Mudrak, DHS., S. 329.

[42]) G. Neckel, Der fugl fródhugadr der Helgakvida Hiorvardssonar. ZfDA. 69 (1932), 107ff. Die Auffassung bei SG. III/2, 36 (zu HHv. 12), „daß in der ursprünglichen Sage nur von einem Vogel die Rede war", ist trotz Neckels a. a. O. erhobenem Einwande, wie unten gezeigt werden soll, zutreffend.

[43]) Neckel, a. a. O., S. 111. Dort S. 174 der Hinweis auf die Helgidichtung. Die Ballade bei Grundtvig, DgF. Nr. 12, I, 173ff. Siehe ferner R. Warrens, Dänische Volkslieder der Vorzeit, Nr. V, S. 26, und die Bemerkungen dazu S. 266.

[44]) Saxo, Holder, S. 240ff.; Übersetzung von Herrmann, Saxo I, 318ff. Vgl. auch II, 502f. Richtig ist der Zusammenhang mit den Märchen von der Art der „Jungfrau Maleen" angegeben bei BP. III, 450.

[45]) Dieser Zug gehört zur Überlieferung vom Vater, der seine Tochter nicht verheiraten will. In der Ragnar-Lodbrokssaga c. 2 wird hervorgehoben, daß Herraudr seine Tochter Thora besonders liebte, ihr ein eigenes Haus bauen ließ, und ihr schließlich einen kleinen Lindwurm sandte, den sie aufziehen sollte. Dazu die Parallele bei Saxo, Holder, S. 302, Herrmann I, 406f., und die weitere, Holder S. 228, Herrmann I, 303f. von Alwilda (Alfhild). Auch in der Dichtung von Ortnid steht der Zug von den Dracheneiern im Zusammenhange mit der Geschichte vom Vater, der seine Tochter nicht verheiraten will, Mudrak, DHS., S. 297. Zur Einschließung in den Turm kommt noch der Wächter, für den der Vater gesorgt hat. Die ursprüngliche Absicht ist in unseren Quellen vergessen; unter dem Einflusse des Drachenkampfes des Zweibrüdermärchens wird die Heirat mit Thora als „Belohnung" für den Besieger des Untieres aufgefaßt. Die Alfhildgeschichte bewahrt noch die ursprüngliche Absicht, setzt aber an die Stelle des Vaters, der die Wächter bestellt, die freierspröde Tochter, wie das auch von Brünhild berichtet wird, die selbst vom Vater den Flammenwall als Freierprobe begehrt. Auch hier ist das Ursprünglichere noch darin erhalten, daß Ódinn den Flammenwall emporlodern läßt.

[46]) Vølsungasaga, c. 25. Zum Ganzen siehe Mudrak, DHS., S. 200ff., 226f.

[47]) Siehe dazu auch die treffende Bemerkung Muchs, a. a. O., ZfDA. 57, 169.

[48]) So Much, a. a. O., S. 170f. Much will auch sonst noch Spuren des Zweibrüdermärchens feststellen. Er rechnet hierher die Schwerter, die die Walküre Helgi weist, die Erzählung vom Riesen Hati, und die Tiere, die Ostacia im Isungenkampfe helfen. Mit Rücksicht auf den Bruderkampf um Sváva, den wir ja für eine frühere Stufe vorauszusetzen haben, könnten derartige Züge wohl Gewicht haben, stünden sie nur einigermaßen im Zusammenhange. Das ist aber nicht der Fall, und wir werden in Wahrheit weder Hati hierher zu rechnen haben (s. unten), noch in den Tieren, die Ostacia in den Kampf führt, die hilfreichen Tiere des Zweibrüdermärchens sehen dürfen. Dagegen stimmt mit dem Märchen überein, daß die Frau dem Helden das Siegschwert weist. Aber die Frau als die „Begabende" ist keine auf das Zweibrüdermärchen beschränkte Gestalt, wie etwa die Eckensage zeigt, so daß auch aus diesem Einzelzuge nichts zu entnehmen ist.

49) Über die Beziehungen der Walküren zu den Frawartajas siehe Mudrak, Grundlagen des Hexenwahnes, Leipzig 1936, S. 40ff.; derselbe, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 16. Dort sind die in Betracht kommenden Awästastellen angegeben.

50) Peter v. Staufenberg, V. 332—339.

51) Peter v. Staufenberg, V. 361—367.

52) Siehe dazu besonders K. v. Spieß, Marksteine der Volkskunst I, 126ff., Derselbe, Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur, S. 86ff. Siehe ferner S. 18ff.

53) Mudrak, DHS., S. 199ff.

54) Siehe dazu die Bemerkungen oben, Anm. 48.

55) Heusler spricht bei Hoops II, 498 von einem „umgebogenen Brüderkonflikt" und nennt Hedins Gelübde, Sváva zu gewinnen, einen gut heroischen Keim. Much hat a. a. O., ZfDA. 57, 163, richtig gesehen, daß hier der Bruderkampf gefolgt haben muß. Darin allerdings geht er zu weit, wenn er die Nachricht der trollkona vom nahen Tode Helgis mit dem Todeszeichen des Zweibrüdermärchens vergleicht.

56) Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 22. Hierher gehören neben den dort genannten Überlieferungen auch wichtige Fassungen der Reichsgründersage, in denen, wie in der Amleth- und in der Fródisage, der eine Bruder den anderen nicht nur aus Gier nach der Herrschaft tötet, sondern auch das Weib des Ermordeten für sich nimmt.

57) Mudrak, DHS., S. 222.

58) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 385ff.

59) Mudrak, DHS., S. 192. Die Stelle bei Helgason, Hervararsaga S. 85.

60) Mudrak, DHS., S. 137.

61) Brot 5.

62) Die Stelle bei Clemen, Fontes historiae religionis Germanicae, S. 24f.

63) Grimm, KHM., Nr. 107. Weiteres dazu BP. II, 468ff.

64) Über die Bedeutung und Verbreitung dieses Stoffes siehe Mudrak, DHS., besonders S. 19ff.

65) Ferd. Detter, Die Hamletsage, ZfDA. 36 (1892), 1ff., 15. Dort auch die Deutung von Helgis Worten: Hunding hat einen Wolf beherbergt, von dem er glaubte, daß er ein Hammel sei. Ebendort, S. 16, der Hinweis auf den „Wolf im Schafspelze". — Ebenso Much, a. a. O., ZfDA. 57, 161. So auch SG. III/2, 107.

66) Hierher gehört z. B. die vergebliche Suche König Haralds nach verbotenem Handelsgute, Fl. 191—198, Übersetzung Thule XVII, 251ff., und die nach Hrapp im Kapitel 88 der Nialssaga, Übersetzung Thule IV, 188ff. Auch Katla verbirgt im Kap. 20 der Eyrbyggjasaga ihren Sohn zunächst mit Erfolg vor seinen Feinden, bis ihre Zauberkunst zunichte gemacht wird. Übersetzung Thule VII, 50ff.

67) Dazu siehe Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 385ff.

68) G. Hüsing, Beiträge zur Kyrossage, S. 119ff.

69) Ferd. Detter, a. a. O., ZfDA. 36, 7ff. Vgl. auch Much, ZfDA. 57, 169. Schneider bezweifelt GHS. II, 257, anscheinend diese Zusammenhänge, ohne den Zweifel oder eine andere Auffassung zu begründen.

70) Ein bezeichnendes Beispiel hierfür bietet die Jugendgeschichte Ermanerichs bei Saxo. Siehe Mudrak, DHS., S. 17ff.

71) Zu diesem Schlusse kommt auch Schneider, GHS. II, 257, 263. — Dieser Vater war ursprünglich selbstverständlich, wie schon oben ausgeführt wurde, nicht Sigmund.

72) Siehe Sigurdarkvida in skamma 12:

Látom son fara	Genzmers Übertragung, Thule I, 60:	Es fahre der Sohn
fedr i sinni!		Dem Vater nach:
Skalat úlf ala		Wer Wolfsbrut nährt,
ungan lengi!		Hat wenig Dank.
Hveim verdr hylda		Hat je ein Recke
hefnd léttari		Den Rachedurst
sidan til sátta,		Leichter versöhnt,
at sonr lifit.		Weil ein Sohn lebte?

Dem entspricht im Kap. 32 der Völsungasaga die Mahnung Brünhilds, den Welpen nicht aufzuziehen. Siehe ferner Sd. 35. Nicht in diesen Zusammenhang gehören die SG. III/2, 248 zur Stelle angeführten Verse Saxo, Holder 133, Herrmann I, 178, wo nur davor gewarnt wird, sich den Wolf im Hause aufzuziehen, und der Rachegedanke fehlt. Dasselbe gilt für die ebendort angeführten Verse von Rückert, die ebenfalls nur allgemein die Warnung davor aussprechen, einen Wolf heranzuziehen.

73) Symons, PBB. 4, 191. So auch Detter, ZfDA. 36, 14. Siehe auch SG. III/2, 107, zu „Blindr enn bølvise". — Gegen diese Annahme wendet sich Schneider, GHS. II, 256.

74) Mudrak, Hagbard und Signe, Bausteine VI, 92, wo gezeigt wird, daß die von A. H. Krappe, ZfDA. 73, 235 f., nachgewiesenen Zusammenhänge zwischen der Siklingensage und der iranischen Überlieferung von Bischen und Menische nicht literarischer Art sind. Siehe auch Mudrak, DHS., S. 22, 90, 324.

75) SG. III/2, 107. Vgl. besonders E. Schnippel, Grottasong und Handmühle, ZfDA. 61, 41 ff., bes. 43 f.

76) Mudrak, DHS., S. 22, 327; Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 481 ff.

77) Heusler betont bei Hoops II, 498 mit Recht, daß die Szene HH. II, 1—4, die unter dem Namen Hrómunds in die Hrómundarsaga aufgenommen wurde, nicht Helgi Haddingiaskati zugeschrieben werden darf.

78) Much, ZfDA. 57, 161 f. Schneider, GHS. II, 270 f.

79) Mudrak, DHS., S. 271 f.

80) Abgelehnt auch SG. III/2, 29: Dort wird die Ableitung der Liebesgeschichte Helgi-Sigrún aus der Hildensage nicht gebilligt.

81) So Much, ZfDA. 57, 162.

82) Mudrak, DHS., S. 25 f.

83) Über die Thidrekssaga und ihre Beziehungen zur Sage von Helgi Haddingiaskati siehe Heusler bei Hoops II, 498 (§ 2). Wallner, Deutscher Mythos in tschechischer Ursage; Helm, Zur Kritik der Sage von Hertnids Kampf mit den Isungen, PBB. 32 (1907), 113 ff. W. Haupt, Zur niederdeutschen Dietrichsage, S. 55 ff. Schneider, GHS. II, 275 ff.

84) Helm, PBB. 32, 118. Zustimmend Haupt, Zur niederdeutschen Dietrichsage, S. 58.

85) Abgesehen von den sagengeschichtlichen Abweichungen, die den alten Zusammenhang nicht mehr erkennen lassen, ist noch besonders des kultur- und sittengeschichtlichen Wandels zu gedenken. Haupt bemerkt a. a. O. S. 72 mit Recht, daß die Unterschiede zwischen der in Schwanengestalt auftretenden Walküre und der in Drachengestalt erscheinenden Ostacia den Unterschied in der Auffassung der Nordgermanen und der christlich gewordenen Südgermanen kennzeichnen. Über diesen Wandel und seine Hintergründe ausführlich Mudrak, Grundlagen des Hexenwahnes, S. 40 ff.

86) Ynglingasaga c. 20; Übersetzung Thule XIV, 46. Weiterer Stoff bei Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 23 ff.

87) Mudrak, Bausteine VI, 24; derselbe, Der Blinde und der Lahme, Bausteine II, 22 f.

88) Mudrak, Bausteine VI, 22.

89) Much, Baldr. ZfDA. 61, besonders S. 111 f.

90) Much, ZfDA. 61, versucht den Nachweis, daß an der Stelle Dags ursprünglich Hǫdbroddr gestanden habe, den wir ja als Bewerber um Sigrún kennengelernt haben. Daß Dagr späte Neuerung ist, hat er bei dieser Gelegenheit gezeigt, aber nicht damit abgerechnet, daß es sich nach dem Ausweise der Baldersage eben um einen Bruderkampf handelt und daß außerdem die Angaben unserer Quellen, Helgi habe seinen Nebenbuhler Hǫdbrodd getötet, nicht ohne weiteres übergangen werden können. Für Much ist allerdings Helgi Hiǫrvarzsonr und der Hundingsbani ursprünglich dieselbe Gestalt (siehe unten), während gerade aus den Berichten vom Tode der beiden Helden ihre Verschiedenheit erschließbar ist.

91) Much, ZfDA. 57, 166.

92) Much, ZfDA. 57, 170 f. Much verweist auf das „sitia á haugi" Helgis des Hiörwardssohnes und bezieht dieses auf das Hüten des Viehes (wie es Saxo von Regner berichtet) und auf den Zwang des Verfolgten, Knechtsdienste zu leisten. Aber diese Anhaltspunkte sind allzu schwach, als daß sie derartige Schlüsse zuließen. Vor allem ist es unzulässig, das „sitia á haugi" gerade auf den Knecht als Hirten zu beziehen, sich z. B. die Stelle Vsp. 42, 1—2 und dazu die bei SG. III/1, 54 f. genannten Stellen. Sind diese Stellen auch verhältnismäßig wahllos gehäuft, so geht aus ihnen dennoch hervor, daß der Hügel Stätte des bedeutsamen Geschehens ist, an der sich schicksalhafte Wendungen im Leben des Helden vollziehen. Wenn das „Sitzen auf dem Hügel" bei der Begegnung mit

der Walküre ausdrücklich hervorgehoben wird, so kennzeichnet das die Bedeutung des Augenblickes. A. a. O. ist der Hügel wiederholt ein Grabhügel, sei es der Grabhügel des Vaters oder aber der schon für die eigene Bestattung bestimmte Hügel. Der Grabhügel ist als Sippenheiligtum bezeugt, wie besonders der „Heiligenberg" der Eyrbyggiasaga zeigt. Diese Zusammenhänge hebt H. Naumann im Abschnitte „Der Königshügel" seines Buches „Altdeutsches Volkskönigtum" (Stuttgart 1940, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung) richtig hervor. Zu beachten sind auch seine Hinweise auf die Spuren dieser Vorstellungen auf deutschem Boden.

93) Siehe dazu Heusler bei Nollau, Germanische Wiedererstehung, S. 170, wo eine Reihe von Beispielen für den Vorrang der Blutsverwandtschaft vor der Gattenschaft aus Sage und Wirklichkeit gegeben ist und mit Recht betont wird, daß die Fälle, in denen die Frau gegen die Blutsverwandten zum Gatten steht, alle jünger sind. Siehe auch Mudrak, DHS., S. 3.

94) Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder, Dortmund 1920, S. 212. Allerdings rechnet Neckel bei seinen Ausführungen, in denen er auf die Werbung des Vanen Frey um Gerd verweist, nicht mit der Tatsache ab, daß der Getötete der Zeuger des Kindes sein muß, das als seine Wiedergeburt gilt. Vgl. Mudrak, Der Blinde und der Lahme, Bausteine II, 23f.

95) Plutarch, De Iside et Osiride, c. 19.

96) F. R. Schröder, Studien zur Nibelungensage, S. 29. Mudrak, DHS., S. 193f.

97) In diesem Zusammenhange ist auch zu beachten, daß die Geschichte vom Totenhemdchen (Grimm, KHM., Nr. 109, BP. II, 485) und die Erzählungen von der Wiederkehr des Toten voneinander sonst streng getrennt sind, so daß sich auch daraus die nachträgliche Vereinigung in HH. II ergibt.

98) Als Beleg für diesen Typus siehe z. B. die Dichtung „Der höllische Liebhaber", Warrens, Schottische Volkslieder der Vorzeit, Nr. XIV, S. 61, und den bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 159ff., mitgeteilten weiteren Stoff.

99) So SG. III/2, 30.

100) Heusler, AnzfDA. 51 (1932), 15f.

101) Strabo IX, C 393. Ferner Scol. zu Aristoph. Ach. 146. — Der Zug ist auch sonst bezeugt. Im türkischen Romane Sajjid Battal, der aus iranischer Quelle stammt, kämpfen Samasp und Ali unentschieden. Als Samasp die Kräfte schwinden, greift er zu einer List und ruft Ali zu, er möge seine Leute zurückschicken, die hinter ihm stünden (Hüsing, Beiträge zur Rostahmsage, S. 9). Hier ist wie in den noch anzuführenden weiteren Beispielen nur mehr von einer List die Rede, während in der hellenischen Überlieferung wirklich so wie in der Helgisage ein Dritter eingreift. Aber es scheint, als hätten ursprünglichere Verhältnisse sich im Mahâbhârata erhalten. Dort ist Bhisma unbesiegbar und kann nur sterben, wenn er selbst es wünscht. Um das zu erreichen, wird gegen ihn Sikhandin ausgesandt, der eigentlich ein Weib ist, aber in einen Mann verwandelt worden war; dennoch kämpft Bhisma nicht gegen ihn. Sikhandins Pfeile verwunden Bhisma, und Ardsuna, der hinter ihm steht, spaltet seinen Bogen. Da erkennt Bhisma, daß er nicht siegen kann, und glaubt, jetzt sei für ihn die rechte Todesstunde gekommen. Vgl. Benfey, Pantschatantra I, 41. — In russischer Überlieferung steht dem Bericht aus dem Sajjid Battal die List nahe, durch die Aljosa den Tugarin besiegt. Aljosa wirft Tugarin vor, es sei bedungen, daß sie allein miteinander kämpfen sollten. Jetzt aber stünden ungezählte Mengen hinter Tugarin. Da sieht dieser sich um, und Aljosa benützt das, um Tugarin den Kopf abzuhauen (R. Trautmann, Die Volksdichtung der Großrussen, I [Das Heldenlied], Heidelberg 1935, S. 155). Ganz ähnlich geht es im Kalewala zu. In der 27. Rune, 361ff. kämpft Lemminkäinen gegen den „Wirt von Pohjola" — beide stehen dabei auf einer Kuhhaut. Da sagt Lemminkäinen, der Hals seines Gegners strahle wie die Morgenröte. Da wendet dieser „Seine Augen um zu schauen / Auf des eignen Halses Röte", und in diesem Augenblicke haut ihm dieser das Haupt ab. — Der Zug ist auch literarisch geworden, vgl. z. B. das Gedicht „Der Fechter" von Rudolf Baumbach.

102) In der Melusinensage, deren Heldin das verwandelungsfähige Weib ist, die — wie schon der „Peter von Staufenberg" zeigt — als Helferin des Helden wichtige Züge mit der Walküre der Helgidichtungen gemeinsam hat, spielt der schlechte Rat, der zur Übertretung des Schauverbotes führt, eine entscheidende Rolle. Siehe die Ausführungen bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 25ff.

Hagbard und Signe

1. Die Überlieferung

Die Sage von Hagbard und Signe[1]) gehört ausschließlich dem germanischen Norden an. Sie berichtet vom Schicksale des Paares, das einander liebt, aber an Ehe und gemeinsames Leben nicht denken darf, weil zwischen den Liebenden das schwerste Hindernis steht, das nach germanischer Auffassung überhaupt denkbar ist, nämlich ein Sippenzwist, der auf beiden Seiten zum Tode von Sippengenossen geführt hat und zur Blutrache verpflichtet. In der Volksüberlieferung ist die Sage fest verankert, wie eine ganze Reihe von Balladen zeigt, und auf ein verhältnismäßig hohes Alter weist, daß die erste Fassung, die wir kennen, von Saxo Grammaticus überliefert wird. Von der germanischen Auffassung über das Wesen des Helden und die Aufgabe, die ihm vom Schicksale gestellt ist, ist diese Sage weit entfernt. List muß so wie hier wohl auch sonst in der Heldensage helfen, wo sich kein anderer Ausweg öffnet, und die Gewinnung der vom Schicksale bestimmten Braut bedeutet immer wieder Ziel und Höhepunkt des Heldenlebens. Aber nirgends sonst ist das Liebesgefühl und das Streben nach persönlichem Glücke so wie in dieser Sage in den Mittelpunkt gerückt und fehlt so völlig alles, was sonst den Inhalt des Heldenlebens ausmacht, der Weg, der über siegreich bestandenen Kampf, über die Lösung von für alle anderen unbezwingbaren Aufgaben zum Heldenruhme führt, der dem Erfolge erst den wahren Wert verleiht. Hagbard setzt sein Leben daran, die ihm versagte Vereinigung mit Signe heimlich zu erreichen, und dabei geht er unter. Die Frau teilt sein Schicksal mit ihm und gleicht darin allerdings anderen Gestalten der Heldensage, aber auch der Wirklichkeit, wie wir sie aus der isländischen Familiensaga kennen.

Saxo[2]) berichtet von dem Dänenkönige Sigar und seinen drei Söhnen Siwald, Alf und Algerus sowie von seiner Tochter Signe. Alf und Alger treffen auf einer Wikingfahrt mit den Söhnen des Hamundus namens Helwin, Hagbarthus und Hamundus zusammen. Der Kampf endet am Abende unentschieden, aber mit so starken Verlusten auf beiden Seiten, daß beide Teile es vorziehen, Frieden zu schließen, und Hagbard begleitet Alf und Alger nach Dänemark.

Zur selben Zeit bewirbt sich um Signe ein vornehmer Deutscher namens Hildigisleus, wird aber trotz seiner Schönheit und seinem vornehmen Stande verschmäht. Signe hat längst von Hagbards tapferen Taten gehört und trägt diesen im Sinne. Nach seiner Ankunft in Dänemark sieht sie ihn von Angesicht zu Angesicht, und in einer heimlichen Unterredung verspricht sie Hagbard, ihm angehören zu wollen. Denn der Vergleich zwischen ihren beiden Bewerbern fällt zu Hagbards Gunsten aus:

Einer umwirbt mich,
ein wackerer Kriegsheld,
meine Liebe begehrt auch
ein lockiger Jüngling;
nicht lang wird bestehn
die stolzeste Schönheit,
doch vollbrachte Großtat
vergißt man nimmer[3]).

Hildegisl erfährt von diesem Vergleiche, der zu seinen Ungunsten ausgefallen ist, und bedient sich des blinden Bolwisus, um Hagbard und die Söhne Sigars zu entzweien. Sigar hat nämlich zwei Ratgeber namens Bilwis und Bölwis, von denen der eine immer danach strebt, Feinde zu versöhnen, der andere aber Haß zu säen versucht. Wirklich bringt es Bölwis dadurch, daß er die Söhne Hamunds verleumdet, als hielten sie nie einen geschlossenen Frieden, zum Bruche des Vertrages zwischen den ehemaligen Feinden, und Alf und Alger erschlagen, während Hagbard gerade abwesend ist, Helwin und Hamund. Hagbard rächt die Brüder; mit neuen Streitkräften greift er Alf und Alger, mit denen auch Hildegisl kämpft, an. Die Brüder fallen, Hildegisl erhält eine schimpfliche Wunde und entkommt.

Als Weib verkleidet kommt Hagbard nach diesen Taten zu Signe und gibt vor, Schildmaid und eine Botin des Hako an Sigar zu sein. Als er von den Mägden Signes gastfreundlich bedient wird, wundern sich diese beim Fußbade darüber, wie wenig weiblich sein Leib beschaffen sei. Hagbard sucht ihre Bedenken durch den Hinweis auf das rauhe Kriegsleben der Schildmaid zu zerstreuen, und Signe unterstützt ihn dabei. Nachts teilt Hagbard mit Signe das Lager. Signe gelobt ihm, mit ihm zu sterben, wenn ihr Vater ihn ergreifen sollte:

Hagbard:

1. Sage mir, Signe,
sonnenhelles Mädchen,
wo jetzt in der Brautnacht
wir beid' uns vereinen,
ohn' den Rat der Verwandten,
wider Willen des Vaters,
der Sohn des Hamund
mit der Hochgebornen:

2. Wenn dein Vater mich fängt
und mich führt zum Sterben,
und Sigar rächt
seiner Söhne Tod, —
wenn mein Leben verloren,
welches Los du dir wählest?
Wird mein trautes Weib
mir da Treue erweisen?

Signe:

3. Leid wird mirs scheinen,
länger zu leben,
wenn das Grab umschließt
meine schönste Lust;
ob nun Siechtum, ob Schwert,
ob See oder Erde —
welcher Tod dich auch treffe,
treu folg ich dir.

4. Geknüpft ward das Band,
das keiner zerreißt,
da mit dem Geliebten
das Lager ich teilte;
unlösbar verstrickt
sind die Lebensfäden
seit die Skjoldungen-Maid
sich vermählte dem Helden[4]).

Hagbard wird von den Mägden verraten und von den Häschern Sigars überfallen. Erst nachdem er viele von diesen niedergestreckt hat, wird er überwältigt und der Volksversammlung vorgeführt, die sein Geschick entscheiden soll. Die für den Gefangenen ungünstige Stimmung weiß Bilwis zum Besseren zu wenden, denn, sagt er, der starke Held werde ein wertvoller Helfer sein. Da aber greift Bolwis ein und klagt Hagbard an, er habe nicht nur Sigars Söhne getötet, sondern auch dessen Tochter entehrt. So setzt er Hagbards Verurteilung zum Tode am Galgen durch, und der Galgen wird errichtet. Dem Todgeweihten läßt die Königin einen Becher reichen und spricht ihn an:

Jetzt, Hagbard, unverschämter,
— Des Todes würdig hat erklärt
Dich ganz der Ring der Männer —
Um dir zu mindern Durstes Qual,
Gib deinem Mund zur Labe
Aus eschnem Becher diesen Trank.
Wohlan! die Furcht verscheuchend
Im letzten Lebensaugenblick

Trink nun mit festen Lippen
Des Todes Becher, nimm ihn hin!
Wenn du ihn ausgetrunken,
Dann gehst du in das Totenreich,
Gehst zu dem Dis, dem Strengen,
In die verborgne Königsburg;
Du gibst den Leib dem Galgen,
Den Geist dem unterirdischen Reich.[5])

Hagbard ergreift den Becher und antwortet der Königin: Mit derselben Hand hält er den Becher, mit der er die Söhne der Königin erschlagen hat, und nicht ungerächt wird er in Walhall eingehen, da er vorher zwei Kinder der Königin zur Hel gesandt hat. Ein ruchloses, wahnsinniges Weib ist diese Königin ohne Kinder: Niemals wird zu ihr zurückkehren, was sie durch ihn verloren hat.

Mit diesen Worten schleudert er der Königin den Becher ins Gesicht, das vom Weine begossen wird.

Signe beschließt, Hagbard in den Tod zu folgen und nimmt ihren Mägden das Versprechen ab, dasselbe zu tun. Sobald von der Warte das Zeichen gegeben werde, wollten sie Feuer anlegen und sich erhängen. Hagbard wird inzwischen auf einen später nach ihm benannten Berg geführt und erbittet als letzte Gunst, vor ihm möge sein Mantel am Galgen hochgezogen werden. Als das geschieht, meldet es der Wächter, der meint, Hagbard selbst hange am Galgen, den Mädchen, und sogleich führen diese ihren Entschluß aus. Hagbard sieht die Flammen aus der Königsburg lodern und erkennt, daß Signe ihm die Treue gehalten hat. Er verlangt nun selbst nach dem Tode:

Hebt mich, ihr Mannen,
hoch an den Galgen!
Sie ging voraus,
der ich nun folge.
Hoch klettert die Lohe,
es kracht der Bau,
weithin leuchtet
die Liebe Signes.

Nie wahrte die Treue
ein Weib wie Signe,
die mit eigner Hand
sich den Holzstoß entflammte;
nun hat Hagbards Braut
das Heltor geöffnet;
nichts kann uns scheiden,
die nicht schied der Tod[6]).

Mit diesen Worten stirbt Hagbard. Noch jetzt, sagt Saxo, wird dieses Geschehen durch die Namen von Örtlichkeiten bezeugt. Ein Flecken hat nach Hagbard seinen Namen, und ebenso ein Hügel, auf dem noch ein Balken (des Galgens) gefunden wurde.

Hamund hat noch einen Sohn, namens Hako, der das Geschehene rächen will. Bei seinem Angriffe, der zu Wasser und zu Lande vorgetragen wird, bedient er sich der List, daß seine Mannen Zweige von den Bäumen schneiden und vor sich hertragen. Sigar wird gemeldet, daß Laub und Strauch wie die Menschen heranrückten, und dieser deutet die Erscheinung auf sein eigenes Ende. Die Schlacht, die bei Walbrunna, dem „Leichenbrunnen" geschlagen wird, geht für Sigar verloren, der selbst sein Leben einbüßt.

Zur Rache sammelt Sigars Sohn Siwald ein Heer. Hako zieht sich zurück, sein gleichnamiger Genosse, Hako der Stolze, deckt den Rückzug. In zweitägiger Schlacht verlieren Siwald und

Hako der Stolze das Leben, die Dänen bleiben siegreich. In der Nacht danach kommt Hakos Flotte, und die Schiffsleute bestatten den gefallenen Anführer in einem Grabe, das man noch jetzt Hakons Grab nennt. Da greift unvermutet die schonische Reiterei an und tötet die Feinde mitten in ihrem Werke. Mit den ihnen abgenommenen Schiffen wird Hako, der Sohn Hamunds, verfolgt, gestellt und besiegt, doch glückt ihm die Flucht nach Schottland, wo er zwei Jahre später stirbt.

Saxo ist die einzige Quelle aus älterer Zeit, die die Sage von Hagbard und Signe enthält. Es gab aber noch andere Überlieferungen als die von Saxo gewählte, deren Wortlaut wir zum Teile noch aus seiner Wiedergabe heraushören können, und wir können auch feststellen, daß diese Quellen zum Teile inhaltlich von der bei Saxo erhaltenen Fassung abgewichen sein müssen. Wir sind dabei allerdings vor allem auf die in der Gestaltung späterer Zeiten überlieferten Balladen[7]) angewiesen und können nicht immer entscheiden, ob ein in den Balladen erscheinender Zug aus alter Überlieferung stammt oder erst später eingesetzt wurde. Hierher gehört es, wenn Hagbard ein Traum von seiner Vereinigung mit Signe, aber auch vom unglücklichen Ende seiner Liebe kündet:

1. König Hawbor und König Siword
gerieten einst in Streit:
wohl um die stolze Signelil,
sie war eine schöne Maid. –
  Nie gewinnt ihr ein schöneres Mägdlein!

2. König Hawbor träumte einen Traum
wie er schlafend lag in der Nacht;
gar müde wacht er davon auf,
und ihn seiner Mutter sagt'.

3. „Mich dünkte, ich war im Himmelreich,
das war eine schöne Stadt;
ich hielt stolz Signelil in meinem Arm,
wir fiel'n durch die Wolken hinab."

4. „Du träumtest, du warst im Himmelreich,
das kündet, die Maid du erwirbst;
aber wenn du fielst durch die Wolken,
so kündet's, daß für sie du stirbst."

5. „Wenn mir die Freude wird zuteil,
daß ich die Maid erwerbe,
so kümmert es mich wenig nur,
wenn ich dann für sie sterbe[8])."

Von der Darstellung Saxos weicht die Ballade hier, abgesehen von dem schicksalskündenden Traume, darin ab, daß sie Signe ausdrücklich als die Ursache des Streites zwischen Hawbord und Siword, das ist bei Saxo Hagbard und Sigar, hinstellt. Auch die Fesselung Hagbards wird stark abweichend erzählt: Vergeblich ist der Versuch, den Helden in Eisenbande zu legen, denn er

sprengt sie alle. Da gibt die böse Magd, die ihn verraten hat – im Gegensatze zu Saxos Bericht ist nur von einer Verräterin die Rede – den Rat, ihn mit einem Haare von Signilds Haupte zu fesseln. Dieses Band will er aus Liebe zu Signild nicht zerreißen, obgleich diese selbst es ihm rät, und so ist er der Gewalt seiner Feinde verfallen.

Sagengeschichtlich bedeutsam ist schließlich die Angabe einer verwandten Ballade, wonach „Blinden Molvigsen“ den Verrat geübt habe[9]), denn das ist dieselbe Gestalt wie bei Saxo Bolwis, so daß also der Verräter dem bösen Ratgeber entspricht.

2. Herkunft und Wesen

Schon eingangs wurde darauf verwiesen, daß die Sage von Hagbard und Signe sich von dem sonst für die Heldensage bezeichnenden Wesen stark abhebt. Sie stellt eine Liebesgeschichte in den Mittelpunkt der Handlung, was sonst in der frühen germanischen Heldensage unerhört ist. Hagbards Taten, die Signes Liebe erwecken, liegen vor der Handlung der Sage oder treten, wie seine Bruderrache, stark zurück. Wir besitzen allerdings in der deutschen Überlieferung von der Werbung Hugdietrichs um Walgunds Tochter Hildburg[10]) ein Gegenstück zu dieser Sage, die mit ihr die Verkleidung des Freiers als Frau gemeinsam hat. Wenn der verkleidete Hagbard sagt, er sei Hakos Schwester, so sind wir zunächst in Verlegenheit, wer mit diesem Hako gemeint sein könnte, weil mehrere Gestalten dieses Namens auftauchen. Aber der Name Hako bezeichnet mit Sicherheit auch Hagbard selbst, und da in den Balladen ausdrücklich überliefert ist, daß der Held sich als seine eigene Schwester ausgibt – „Hawbor hat mich zu euch entsandt / ob Ihr sticken mich lehren wollt[11])“ –, so ist unter dem Hako, der angeblich die Schwester zu Sigar sendet, um eine nicht näher bezeichnete Botschaft auszurichten, niemand anderer zu verstehen als Hagbard selbst, und das stimmt wieder zur deutschen Sage, wo Hugdietrich sagt, er sei die von ihrem Bruder vertriebene Hildegund. In der deutschen Sage ist Hugdietrichs Stickkunst das Mittel, das der angeblichen Hildegund den Zutritt zu Hildburg verschaffen soll, während Saxo anscheinend von diesem Zuge nichts weiß. Für ihn ist der verkleidete Hagbard nur Schildmaid, die er ausdrücklich sagen läßt, „Unserer Hände Gewerb war nimmer ein Rocken noch Wollkorb[12])“.

Aber hinter diesen Worten könnte wohl das Wissen von einer anderen, aber abgelehnten zweiten Fassung stehen, die auch von den Balladen bezeugt wird, die sowohl den Zug vom Sticken enthalten als auch die Vorstellung von der Schildmaid erkennen lassen. Im übrigen ist die Art, wie der verkleidete Hagbard bei Saxo zu Sigar und Signe kommt, unmöglich. Der Töter von Sigars Söhnen sendet diesem seine Schwester, die überdies als Schildmaid aus dem Frauen gewährten Frieden ausgenommen ist, als Botin, ohne daß über den Inhalt der Botschaft etwas gesagt würde. Saxos Vorbericht ist mit dieser Erzählung unvereinbar. Wie die Parallele der Hugdietrichsage zeigt, hat Saxo aber den Zug, daß der Held verkleidet auftritt und sich als seine eigene Schwester ausgibt, nicht erfunden, und daraus ergibt sich zwingend der Schluß, daß zum mindesten in der Fassung, der Saxo hier gefolgt ist, der Sippenzwist keine Stätte gehabt haben kann. Wenn also die Sage mit der Erzählung von Romeo und Julia verglichen wurde[13]), so trifft dieser Vergleich gerade für die Quelle nicht zu, der Saxo die Grundzüge seines Berichtes entnommen haben muß.

Es wird also noch zu untersuchen sein, welche Bewandtnis es mit Saxos Bericht von der zwischen Hamund und Sigar bestehenden Sippenfeindschaft hatte. Saxo verwendet diese Feindschaft

zur Begründung, warum Hagbard nicht offen um Signe werben darf, während die Balladen von anderen Voraussetzungen ausgehen. Nach den ausdrücklichen Angaben dort ist es Signe selbst, um die der Streit entbrannt ist, und das bedeutet nichts anderes, als daß nicht eine von vornherein bestehende Feindschaft die Werbung unmöglich macht, sondern daß diese Werbung offenbar selbst der Grund der Feindschaft ist. Die Balladen berichten weder etwas von der bei Saxo überlieferten Vorgeschichte, noch setzen sie sie voraus, wie sich schon aus den Worten des Königs ergibt, er hätte Hawbor nicht töten lassen, hätte er die große Liebe der beiden zueinander gekannt. Denn das ist eine Haltung, die mit der Verpflichtung zur Rache für die getöteten Söhne unvereinbar ist.

Die unwillkommene Werbung und die Tatsache, daß der Held sich dennoch der Frau zu nähern weiß, die ihm versagt sein soll, ist aber ein Hauptzug der in der Volksüberlieferung wohlbekannten Sage von der „Jungfrau im Turme"[14]), in deren Bereich ja auch die Werbungsgeschichte Hugdietrichs gehört. Hildburg ist die Frau, die niemandem zur Ehe gegeben werden soll, und ganz wörtlich die Jungfrau im Turme, da sie in einem wohlverwahrten, unzugänglichen Turme wohnt.

Es ergibt sich somit, daß die Handlung der Hagbardsage sowohl in einer von Saxo verwendeten Quelle als auch in den Balladen darin mit der Werbungsgeschichte Hugdietrichs übereinstimmt, daß Voraussetzung für den Aufbau der Handlung ein Werbungsverbot ist, das listig, mit Hilfe der Verkleidung als Frau, umgangen wird. Dabei ist aber die Tatsache zu beachten, daß Saxo außerdem noch eine andere Quelle gehabt zu haben scheint, die noch gelegentlich sichtbar wird. Es handelt sich dabei um die Frage, woher eigentlich die Vorstellung stammt, daß Hagbard als Schildmaid aufgetreten ist. Soll das nur erfunden worden sein, um das unweibliche Aussehen zu erklären? Auffällig ist, daß in den Balladen die Waffen der angeblichen Schildmaid weggeschafft werden, wovon Saxo allerdings nichts berichtet. Steht hinter dem allen etwa eine Fassung, wonach Hagbard heimlich, aber nicht verkleidet, sondern bewaffnet, zu Signe kam? Darüber kann nur die Untersuchung von Saxos Gesamtbericht Klarheit schaffen.

Zunächst ist festzustellen, welche Bewandtnis es mit dem Sippenkampfe hat, dem Hamunds und Sigars Söhne zum Opfer fallen und der auch Sigar selbst das Leben kostet. So wie Saxo die Geschehnisse nach Hagbards Tod erzählt, trägt sein Bericht den Stempel später Erfindung an sich. Zu den früher angeführten drei Söhnen Hamunds erfindet er im Widerspruche mit sich selbst einen vierten, dem er denselben Namen gibt wie Hagbard, denn Hako ist ja bei ihm ein Kurzname des Helden[15]). Auch was sonst von den nachfolgenden Kämpfen erzählt wird, sieht wenig ursprünglich aus. Aus der Volksüberlieferung stammt allerdings der Zug vom wandernden Walde[16]), und die Worte, die Sigar bei der Meldung des unerklärlichen Vorganges spricht, lassen erkennen, daß er aus Gründen, die nicht mehr angeführt werden, aus ihm auf seinen nahen Untergang schließt, so daß es also mit der bloßen Annahme einer Kriegslist, die den Angriff tarnen soll, nicht abgetan ist. In der Tat ist Macbeth geweissagt, daß er sterben muß, wenn der Wald zu wandern beginnt, und der Sinn ist der, daß der Held unbesiegbar ist – es sei denn, daß selbst die Natur ihren Lauf ändert. Das geschieht – wenn auch nur zum Scheine – wirklich, und damit ist auch das Schicksal des Helden besiegelt. In diesen Zusammenhang gehören auch die von einem anderen Bilde ausgehenden Worte, die Prexaspes zu Kambyses auf die Frage spricht, ob er wirklich seinen Auftrag erfüllt und den Bardija getötet habe: Wenn Astyages (der in der Hara gefesselt liegt) freikommt und sich empört – das ist aber (am Weltenende), wenn die Toten auferstehen –, dann wird auch dein Bruder Bardija auferstehen, eher aber nicht[17])! – Es wird erst

im weiteren Verlaufe der Untersuchung feststellbar sein, ob der Zug vom wandernden Walde von Saxo willkürlich eingefügt wurde, oder ob er nicht ein letzter Restbestand einer sonst verlorenen Überlieferung von Sigars Ende ist.

Die Vorgeschichte, die von der Entstehung des Sippenzwistes berichtet, ist kaum alt. Der verschmähte Freier, der sich hinterlistig des bösen Rates bedient, der dann seinerseits das Ziel auf Umwegen zu erreichen weiß — das alles sieht wenig ursprünglich aus, und es könnte wohl sein, daß Sagen von der Art der Überlieferungen von Helgi Hundingsbani oder der Hildensage als Vorbild gedient haben. Denn hier wie dort wird der untüchtige Freier zugunsten des berühmten, noch gar nicht von Angesicht gesehenen Helden verschmäht. Auffällig ist allerdings die Gestalt des bösen Rates, der wie auch sonst zwischen Freunden Unfrieden stiftet. Hierher gehört der Bruno der Sage von der Brawallschlacht ebenso wie der Uggerus-Yggr-Gizur der Bruderzwistsage von Angantÿ und Hlöd[18]). Aber die Balladenüberlieferung läßt, wie schon bemerkt wurde, noch eine andere Rolle des Bolwis erkennen, nämlich die des Verräters des Liebespaares, und dazu stimmt dann noch, daß Bolwis ebenso die Tötung Hagbards durchzusetzen weiß wie Bikki in der Sage von Ermanerich die Randvers[19]). Nehmen wir hinzu, daß sich aus den Balladen für den Aufbau der Handlung und für die Begründung des Geschehens der Zug von der verbotenen Werbung um die „Jungfrau im Turme" als wesentlich ergeben hat, und daß der Bericht Saxos unter denselben Voraussetzungen steht, so werden wir die gesamte Vorgeschichte als aus verschiedenen nicht zugehörigen Quellen geschöpft und neu zusammengefügt zu streichen haben.

Daß Saxo mit seiner Quelle sehr frei verfahren ist, ist schon nach diesen Feststellungen nicht zweifelhaft. Anderseits hat er sonst nicht erhaltene Gestalten und Züge überliefert. Hierher gehört die Zweiheit der Ratgeber und ihr gegensätzliches Wesen, das auch sonst in der Heldensage erscheint, wie in der Sage von Wolfdietrich bei Saben und Berchter, in der Dietrichsage bei Sibeche und Eckehart[20]). Es handelt sich dabei um eine Spielform einer sehr alten Sagengestalt, die wir als zwiespältig kennen, von der aber auch eine Wesensänderung in der Weise berichtet wird, daß aus dem Treuen ein Ungetreuer wird.

Bedeutsam ist der Auftritt am Galgen, in dem die Königin Hagbard mit haßerfüllten Worten einen Becher mit Wein bietet. An dieser Stelle hat Saxo den Ton der Quelle weit besser bewahrt als irgend sonst in seinem Berichte, und wir haben zu fragen, welchen Sinn es hat, wenn Hagbards schlimmste Feindin — er hat ihr die Söhne erschlagen, die Tochter entehrt — dem Todgeweihten eine letzte Labe bietet, zu der die Worte, die sie spricht, in unmittelbarem Gegensatze zu stehen scheinen. Den Schlüssel zum Verständnisse bietet, daß die Königin den Trunk, den sie Hagbard bietet, den Becher des Todes nennt. Für den toten Balder ist bei Hel der Met gebraut[21]), und dem Toten tritt in Walhall in der Überlieferung des Erzählgutes[22]) ebenso wie in bildlicher Darstellung[23]) die Walküre mit dem Tranke entgegen. Dieser Trunk ist also das Sinnbild des Todes für Hagbard und das Zeichen, daß es für ihn, der schon gewissermaßen unter die Toten zu zählen ist, keine Rettung mehr gibt. An der Stelle der Walküre aber, die den Toten sonst freundlich empfängt, steht seine bitterste Feindin, und ihr Wille weist ihn zu Hel, nicht nach Walhall. Erst unter dieser Voraussetzung wird Hagbards Antwort voll verständlich: Nicht zu Hel geht er ein, sondern nach Walhall; die erschlagenen Söhne der Königin dagegen weilen bei der Hel[23a]).

Den Helden dieses Auftrittes, des Höhepunktes der gesamten Dichtung, kann man sich im Weiberrocke schwer vorstellen, und wirklich haben sich außerhalb der Überlieferung Saxos und der Balladen Spuren einer anderen Auffassung erhalten. In der Kormakssaga[24]) wird das erste

Zusammentreffen Kormaks mit Steingerd geschildert. Steingerdr will Kormak, der als Gast zu ihrem Vater Thorkel gekommen ist, ungesehen beobachten, wendet sich, als ein erstes Versteck versagt, zu einem Hagbard-Schnitzwerke an der Wand und lugt unter Hagbards Bart hervor. Kormakr entdeckt sie auch hier, und seine Verse —,

„... Hier auf mich stets her am
Hagbard-Kinne starrest"[25])

zeigen, daß wir es mit einer alten Vorstellung zu tun haben[26]). Der bärtige Hagbard ist aber mit der Verkleidung als Frau unvereinbar[27]), und der Einwand, „Unwissenheit oder künstlerische Unbekümmertheit des Schnitzers" müsse in Betracht gezogen werden[28]), geht fehl. Wer Hagbard darstellte, der wußte auch von der Rolle, in der er auftrat, und auch der Künstler ist, wie wir allenthalben verfolgen können, überlieferungsgebunden. Für freie eigenwillige Abänderungen einer festen Überlieferung durfte er kein Verständnis erwarten. Wir müssen also damit rechnen, daß in einer sonst nicht erhaltenen Fassung der Zug von der Verkleidung als Frau fehlte, und Saxo muß noch eine Quelle gekannt haben, in der Hagbard auf andere Weise als durch die Frauenverkleidung Zutritt zu Signe fand. Das läßt die Gesamthaltung mindestens des Auftrittes am Galgen mit Sicherheit vermuten.

Kündigt sich schon hier eine Quelle an, die sich wesentlich von der deutschen Überlieferung unterschieden haben muß, der neben der Sage von Hugdietrichs Werbung, noch näher mit dem nordischen Stoffe verwandt, die Ballade vom „Verkleideten Markgrafensohne" angehört[29]) — in ihr findet sich in der Gestalt des Küchenjungen auch der Lauscher, der dem Verräter der nordischen Überlieferung entspricht —, so weicht besonders der Ausgang hier und dort vollständig ab. Der glücklichen Lösung der deutschen Quellen steht im Norden der Tod der Liebenden gegenüber. Doch gibt es eine deutsche Volksballade, die zwar den Zug von der Verkleidung als Frau nicht kennt, sonst aber wichtige Übereinstimmungen aufweist. In der bruchstückhaft überlieferten Ballade vom Spielmannssohne[30]) fordert die Königstochter den Spielmann, der seines Weges zieht, auf, zu ihr in den Garten zu kommen und ihr „die neue Weise" zu spielen. Erst weigert sich der Spielmann aus Furcht vor dem Vater des Mädchens, ihren Wunsch zu erfüllen, doch willfahrt er ihr, als sie ihm sagt, ihr Vater sei auf der Jagd, und ihm eine goldene Kette schenkt. Doch kehrt der König unverhofft zurück und der Spielmann soll am Galgen sterben. Die Fortsetzung der Handlung bietet die Ballade vom „Schloß in Österreich"[31]), in der ausdrücklich gesagt wird, daß der Held der Kette wegen sterben muß, die er am Halse trägt.

In dieser Ballade zeigen sich dieselben Voraussetzungen wie in der Hagbardsage, und hier wie dort ist dem Helden der Tod am Galgen bestimmt. Die Gestalt des Verräters fehlt allerdings, doch müssen auch Fassungen solcher Art vorhanden gewesen sein. So wie der Spielmannssohn auf den Wunsch der Königstochter vor ihr singt, geht in der Dichtung von Kudrun Horand heimlich zu Hilde ein, um auf ihren Wunsch vor ihr zu singen. Er wird vom Obersten der Kämmerer entdeckt, und nur der glückliche Zufall, daß dieser sich als Verwandter erweist, rettet davor, daß alles verraten wird[32]). Der Verlauf der Erzählung ist ersichtlich umgebogen, aber der alte Zusammenhang ist noch erkennbar, und die Gestalt des Verräters, die auch in der höfischen Epik erscheint[33]), gehörte der vom Dichter der „Kudrun" benutzten Quelle an.

In allen diesen Fassungen, bei denen ein unglücklicher Ausgang überliefert oder erschließbar ist, fehlt die Verkleidung als Frau. Diese Verkleidung ist zwar im Norden nicht nur aus der Sage

von Hagbard und Signe bekannt. Abgesehen von der Verkleidung Ragnar Lodbroks[34]), von der noch zu sprechen ist, nähert sich Odinn der Rind in Frauengestalt[35]), und auch an Lokis Gestaltenwechsel, der dazu dient, Frigg das Geheimnis abzulisten, wie Balder getötet werden kann, ist ebenso wie an Thors Verkleidung als Freyja hier zu erinnern. Auch unmittelbar in der volkstümlichen Überlieferung erscheint dieser Zug, wie in der Balorsage[36]), wo sich Mac Cinnfhaolaidh der für ihn bestimmten Frau in Verkleidung nähert. Aber sonst sind die Mittel gerade in volkstümlicher Überlieferung andere, und wenn in der Balorsage die Biróg den Helden in den Turm Ethnes bringt, so ist das Ersatz für die Vorstellung, daß der Held entweder in Vogelgestalt zu seiner Braut eindringt oder sich von einem Vogel zu ihr tragen läßt[37]). Daneben werden auch noch andere Mittel genannt, die aber alle auf eine Verwandlung in Tiergestalt schließen lassen, wie die Bärenmaske[38]) oder das hohle Tier[39]), in das sich der Held einschließen läßt, so daß er in diesem verborgen zu dem sorgfältig bewachten Mädchen Zutritt erlangt. An Wielands Verkleidung als Koch, die den Zweck verfolgt, sich der Königstochter trotz seiner Verbannung zu nähern, sei bei dieser Gelegenheit ebenfalls erinnert. Wenn also die Verkleidung als Frau in der nordgermanischen Überlieferung auch keineswegs fehlt und zweifellos anderer Art ist als die Verkleidung in den Berichten der Familiensaga, wo sie auf widernatürliche Anlagen bezogen wird und als schmählich gilt[40]), so ist sie doch nur ein Mittel neben anderen, und so lag es nahe, den Zug von der Verkleidung mit dem Berichte der auf orientalische Quellen zurückgehenden historia septem sapientium[41]) zu vergleichen, wo erzählt wird, daß die Königin einen als Weib verkleideten Liebhaber stets bei sich gehabt habe. Nicht nur dieser Zug, sondern auch noch anderes wurde aber mit östlichem Erzählgute und östlichen Kulturverhältnissen verglichen[42]). Hierher rechnete man das Frauenhaus bei Saxo und die Fußwaschung, die Hagbard zuteil wird. Vor allem aber verglich man die gesamte Erzählung mit der iranischen Überlieferung von Bijen und Menijeh, der Tochter des Afrasiab. Bijen ist auf der Jagd zu Menijehs Zelten gekommen, und da sich das Mädchen in ihn verliebt, gibt sie ihm ein Schlafmittel und nimmt den Betäubten mit sich in das Schloß ihres Vaters, wo sie ihn verborgen hält. Ein Späher entdeckt das Geheimnis und verrät es dem Afrasijab, der Bijen am Galgen, der vor dem Schloßtore errichtet wird, sterben lassen will. Doch stimmt ihn sein treuer Ratgeber Piran um, und Bijen wird in eine Höhle geworfen, aus der ihn später Rostahm rettet. In dieser Erzählung, die in der Tat in zahlreichen Zügen mit der germanischen Überlieferung übereinstimmt und mit ihr ohne jeden Zweifel zusammenhängt, findet sich aber die Verkleidung als Frau nicht, und es ist mißlich, das ehemalige Dasein dieses Zuges mit allgemeinen Erwägungen erschließen zu wollen, wie etwa damit, die Verkleidung habe nicht fehlen können, weil sonst Bijen vor den Augen der Sklavinnen nicht hätte verborgen bleiben können[43]). Je näher also die iranische Überlieferung mit der germanischen verwandt ist – und auf eine enge Verwandtschaft weist besonders, daß das Paar der gegensätzlichen Ratgeber, das die Hagbardsage kennt, auch in Iran erscheint – desto mehr fällt ins Gewicht, daß dort die Verkleidung fehlt; daß es sich dabei nicht um eine Neuerung Firdousis aus religiösen Gründen handelt, wird sich noch aus den übrigen Fassungen ergeben.

In der iranischen Sage ist ein Späher der Verräter, also eine männliche Gestalt, und dasselbe läßt sich auch für die germanische Sage erschließen, wie oben gezeigt wurde, wo eine entsprechende Rolle des Bolwis, die ja auch unmittelbar belegt ist, nachgewiesen wurde. Die Zusammenhänge gehen aber noch viel weiter, denn sie lassen sich auch für die zweite Fassung mit der Magd als Verräterin erweisen. In der svanetischen Fassung der Sage von Bijen[44]) wird der Held, nachdem

er die gegen ihn ausgesandten Heere besiegt und Marudjan zum Weibe erhalten hat — auch hier ist nicht die Rede von der Frauenverkleidung, und ebensowenig in der ossetischen Fassung —, auf den Rat der Vezire gefesselt, aber er zerreißt alle Ketten. Da verrät seine Magd, daß er nur mit der Sehne des eigenen Bogens gefesselt werden kann. Das geschieht, und der Held wird dann so wie bei Firdousi in eine Grube geworfen. Es ergibt sich also die wichtige Übereinstimmung, daß so wie in den Balladen der Held nur auf eine besondere Weise gefesselt werden kann, und daß eine Magd das Geheimnis verrät. Von hier aus fällt zugleich Licht auf die Fesselungsberichte der Balladen. Diese stellen den Zug so dar, als hinderte romantische Überempfindsamkeit den Helden daran, eine höchstens als symbolisch anzusehende Fessel zu zerreißen. Dieser Eindruck wird noch durch die gelegentlich erhaltene Bitte Signilds verstärkt, die leichte Fessel doch zu zerreißen — sie habe der Locken mehr. Es handelte sich aber ursprünglich, wie die kaukasische Fassung zeigt, um eine in Wahrheit sehr wirksame Fessel, so wie die leichte, unscheinbare Fessel den Fenriswolf unschädlich macht, der vorher die schwersten Eisenketten mühelos gesprengt hatte. In der Tat wird auch im Volksmärchen das Haar zur unzerreißbaren Fessel, so daß der Sinn des Balladenzuges außer Zweifel steht[44a]).

Neben dem Verräter gab es also auch in Iran eine Verräterin, und zwar nicht nur in der nahe verwandten Überlieferung von Bijen und Menije, sondern auch sonst noch, wie die aus iranischer Quelle stammende romanhafte Überlieferung von Scharrkân und Abrîse in Tausendundeiner Nacht zeigt[45]). Dort hat die Abrîse an Scharrkân Wohlgefallen gefunden und den Helden bei sich aufgenommen. Doch wird das Paar von der alten boshaften Zat ed-Dawâhî verraten, so daß ein ganzes Heer ausgesendet wird, Scharrkân zu fangen, was freilich vergeblich ist. Die Verkleidung als Frau fehlt übrigens auch in dieser Geschichte, so daß dieser Zug gerade in den nächst verwandten iranischen Quellen nicht vorhanden ist, während er anderseits in keltischen Quellen auftritt. Steht also auch der Zusammenhang mit iranischer Überlieferung fest, so ist dieser doch nicht literarischer Art — das zeigen die kaukasischen Fassungen und ihre Beziehungen zur Fesselungsgeschichte der Balladen. Die Art der Fesselung ist offenbar sehr alt und wird von Saxo überhaupt nicht beachtet, wie auch die Mehrzahl der Mägde, die den Verrat nach seinem Berichte üben, sicher nicht sagenecht ist, während die Balladen den Zug in romantische Empfindsamkeit umgedeutet haben. Es zeigt sich überdies, daß gerade die Verkleidung des Helden als Frau den östlichen Parallelen unbekannt ist, also doch wohl anderer und, wie das Beispiel der irischen Sage neben der Historia septem sapientium zeigt, nicht unbedingt östlicher Auffassung entstammt. Die eigentlich „orientalischen“ Züge sind also der ältesten Fassung hier wie dort fremd, und wir müssen auch sonst bei der Annahme solcher Züge vorsichtig sein. Die Bedienung des Gastes und das damit verbundene Bad kennen wir auch aus hellenischer Überlieferung, und Odysseus wird bei dieser Gelegenheit erkannt[46]), so wie auch hier das Fußbad den ersten Anlaß zum Verdachte gibt. Das Frauenhaus schließlich braucht in der Zeit, aus der Saxos Bericht stammt, also am Anfange des 13. Jahrhunderts, keineswegs unmittelbar aus dem Osten eingeführt zu sein. Es hat allerdings etwas anderes ersetzt, nämlich den Turm, in dem die Jungfrau vor den unerwünschten Freiern geborgen ist. Daß ein Zusammenhang mit diesen Überlieferungen besteht, wurde oben schon gezeigt, und es ist demnach zu untersuchen, wieweit sich auch sonst noch Gemeinsamkeiten mit ihnen ergeben.

Die „Jungfrau im Turme“ ist der nordgermanischen Überlieferung wohlbekannt. Hierher gehört die von dreißig Hütern bewachte Gunwara[47]) — die Köpfe der Freier werden auf Stangen

rings um ihre Wohnung aufgestellt — und ebenso die Thora der Ragnar-Lodbrókſage, für die der Vater eigens ein kleines, von einem Zaune umgebenes Wohnhaus bauen läßt[48]). Die Tiere, die den Zutritt zu ihr wie zu den mit ihr verwandten Gestalten wehren, also zu Lathgerta[49]) und zu Alfhild[50]), haben die ausdrückliche Bestimmung, den Freiern den Weg zu versperren, eine in der Sage von Alfhild noch unmittelbar ausgesprochene, in der Sage von Thora ohne weiteres zu erschließende Vorsichtsmaßnahme des Vaters. Die Lathgerta der Ragnarsage bei Saxo ist nichts als eine Doppelung der Thora, die zur Not mit einigen abweichenden Zügen ausgestattet wurde, und wie eng mit der Gestalt Ragnars eine Überlieferung solcher Art verbunden war, zeigt die von Saxo ebenfalls überlieferte, oben schon kurz erwähnte Erzählung von dem Vater, der seine Tochter vor Ragnar sorgfältig, aber vergeblich bewachen läßt: Denn Ragnar findet den Weg dennoch, und zwar in Frauenverkleidung. Diese Erzählung gilt als Ableger der Hagbardsage, wobei aber übersehen wird, daß an Ragnar auch sonst die Sage von der Werbung um die dem Freier versagte Jungfrau haftet und daß die Voraussetzungen völlig verschieden sind: Die Züge, die an die Überlieferung von der Jungfrau im Turme erinnern, sind bei Signe völlig verwischt und nur mühsam zu erschließen, in der Ragnarsage liegen sie offen zutage. Dem Tode des Liebespaares steht in der Ragnarsage ein glücklicher Ausgang gegenüber, und überdies berichtet sie von der Zeugung und Geburt eines Kinds. Dieser Zug, der in der Hagbardsage nirgends überliefert ist, gehört sonst zu den Hauptmerkmalen der hierher gehörigen Überlieferungen und ist auch der Sage von Hugdietrich eigen. Schon vorhin wurde darauf verwiesen, daß es sich um auch sonst weit verbreitetes volkstümliches Erzählgut handelt und daß der Freier verschiedene Listen ersinnt, um sein Ziel zu erreichen. In einzelnen Fassungen ist er ein Vogel oder wird von einem Vogel zur Jungfrau getragen, oder aber von Gestalten, die unter dem Einflusse geänderter Anschauungen und Kulturverhältnisse an die Stelle des Vogels getreten sind, wie zum Beispiel in der ältesten französischen Fassung des Dornröschenmärchens[51]). In manchen Fassungen endet die Handlung so, daß der Freier gefangen und getötet wird. Doch gebiert die Frau, die am Leben bleibt, einen Sohn, den der Großvater vergeblich verfolgt und der, herangewachsen, den Vater rächt und den Großvater tötet. Das ist der Verlauf, wie ihn die keltische Balorsage erhalten hat, die sich einen hohen Grad von Ursprünglichkeit bewahrt hat und in den Bereich der Reichsgründersage gehört, mit der die Überlieferungen von der Jungfrau im Turme überhaupt in engster Beziehung stehen. Eine weitere, nahe verwandte Überlieferung ist die französische Sage von Yonec[52]), der dem Bunde der „Jungfrau im Turme" mit dem Helden entstammt, der in Vogelgestalt den Weg zu ihr gefunden hat. An die Stelle des Vaters, der seine Tochter nicht verheiraten will, ist der eifersüchtige Gatte getreten, der Spieße in die Mauer vor dem Fenster rammt, durch das der Habicht zu fliegen pflegt, so daß dieser sich tödlich verletzt. So aber wie Eithnes Sohn den Tod des Vaters an Balor, seinem Großvater, rächt, tötet Yonec mit dem Schwerte, das der sterbende Held für ihn seiner Geliebten gegeben hatte, den Mörder des Vaters, und der Gesamtaufbau der Erzählung läßt keinen Zweifel daran, daß sie zur Reichsgründersage gehört, deren Aufbau nur dadurch gestört ist, daß der Vater der Frau zum eifersüchtigen Gatten gemacht wurde. Doch gleicht er nach Wesen und Schicksal völlig dem Balor der keltischen Sage.

In dem Berichte Saxos von Hagbard und Signe verliert Sigar, der Vater Signes, das Leben, doch hat sich gezeigt, daß die Erzählung an dieser Stelle wenig Vertrauen auf ihre Echtheit verdient. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß Saxo alles, was auf sich nach dem Tode Hagbards und Signes abspielt, erfunden haben muß. Der gemeinsame Tod der Liebenden böte an sich einen

völlig ausreichenden Abschluß, und es ist merkwürdig, daß nun ein vierter Bruder erfunden werden muß, der Hagbard rächt. Daß außerdem zwei Brüder denselben Namen führen, ist unglaubwürdig. Namensgleichheit werden wir eher bei Vater und Sohn voraussetzen dürfen; für einen Sohn als Rächer ist freilich in einer Sagenfassung, wonach die Liebenden mitsammen sterben, kein Raum. Aber dieser gemeinsame Tod widerspricht den verwandten Überlieferungen, in denen zwar der Held sterben muß, sein Weib aber am Leben bleibt und einen Sohn gebiert. Diesen Verlauf kennen nicht nur die oben angeführte französische Überlieferung sowie die keltische Balorsage, und in Iran die Sagen von Feridun und Kai Chosru, sondern er ist auch in der germanischen Heldensage bekannt, wo der sterbende Hagen noch den Rächer zeugt[53]), und in diesen Zusammenhang gehört auch, wie an anderer Stelle[54]) ausgeführt ist, Vali, der Rächer Balders, der einen an das Wesen des Vaters erinnernden Namen trägt. Fassen wir also den Tod Signes als vom ursprünglichen Verlaufe abweichende Neuerung auf, so klären sich die Unstimmigkeiten in Saxos Bericht vollständig auf. Hako als gleichnamiger Sohn des Hagbard von Signe und als Rächer des Vaters am Muttervater — das stimmt mit den sonst erhaltenen Sagenfassungen durchaus überein. Der Änderung des alten Verlaufes in dem Sinne, daß Signe zusammen mit Hagbard stirbt, fallen alle die Verlegenheitsangaben zur Last, die an Saxos Erzählung befremden: Der Widerspruch bei der Angabe der Zahl der Brüder — denn der Sohn des Toten konnte ja der Rächer jetzt nicht mehr sein — und ihre Gleichnamigkeit.

Dazu kommt, daß der Herrscher, der in der Reichsgründersage seiner Tochter aus Furcht vor dem Enkel, der ihn der Herrschaft berauben soll, keinen Freier gönnt, entweder überhaupt nicht getötet werden kann — so lebt Astyages[55]) weiter und ebenso Zohak — oder doch nur auf bestimmte Art und durch einen bestimmten Helden sein Leben verliert. So kann Macbeth nur durch einen „Ungeborenen", Balor nur durch seinen Enkel getötet werden, und es wurde schon darauf verwiesen, daß der Tod des Macbeth durch dasselbe Vorzeichen angekündigt wird wie der Sigars, durch den wandernden Wald. Mit diesem Vorzeichen wurde das sachlich entsprechende verglichen, das an der Gestalt des Kambyses haftet, der wieder in die Reichsgründersage gehört[56]), und es stellt sich also heraus, daß der Bericht vom wandernden Walde kein von Saxo zufällig aufgenommenes Wandermotiv ist, sondern ein letzter Rest alter Zusammenhänge. Die Trotzworte, die der todgeweihte Hagbard zur Königin spricht, fügen sich in einen solchen Zusammenhang allerdings besser als in den uns gebotenen, und da der böse Ratgeber oder aber das gegensätzliche Paar ebenfalls einen wesentlichen Bestandteil der hierher gehörigen Sagen ausmacht, kann an dem ursprünglichen Aufbau der Sage kein Zweifel bestehen.

Es muß demnach neben der in Saxos Berichte offen zutage tretenden noch eine andere Quelle der Sage von Hagbard und Signe gegeben haben, in der berichtet wurde, daß Sigar fürchtete, er müsse von der Hand seines Enkels sterben, und deshalb seine Tochter jedem Freier versagte. Hagbard fand dennoch den Weg zu ihr, die ihn schon liebte, bevor sie ihn gesehen hatte — ein weitverbreiteter, unter anderem auch der Balorsage eigener Zug —, und zwar, wie die Kormákssaga mit Sicherheit bezeugt, nicht in Verkleidung, sondern mit seinen Waffen. Das Zusammensein der beiden wird durch einen Späher, den bösen Rat des Königs, entdeckt und verraten. Die Waffen des Verratenen wurden ihm heimlich genommen, und so ist er wehrlos. Zwar bricht er alle Bande, aber es gibt eine Fessel, die, wenn auch unscheinbar, dennoch unzerreißbar ist — die Sehne des eigenen Bogens, die aus Haar geflochten gewesen sein mag. Er wird zum Galgen geführt, und vergeblich bemüht sich ein guter Ratgeber, sein Leben zu retten. Das Widerspiel des

guten Rates, dessen Bruder, bringt es dahin, daß der Held am Galgen sterben muß. Doch bleibt dieser nicht ungerächt. Nach seinem Tode wird der Sohn geboren, der die Vaterrache ausführt und den Großvater tötet, der seine Todesstunde nahe weiß, als selbst der Wald zu wandern beginnt.

Dieser Verlauf trug die Kennzeichen der Heldensage an sich, wie noch aus der Trutzrede des gefangenen Hagbard im Angesichte des Todes sichtbar wird. Wieweit die Sage eingegliedert war in einen größeren Zusammenhang, ist nicht mehr zu erkennen. Sie hatte ihre Grundlage in der Volksüberlieferung und zahlreiche Verwandte mit mehr oder weniger abweichendem Verlaufe in der germanischen Heldensage, aber auch außerhalb. Der Tod Randvers und der Harlunge am Galgen und die Rolle, die der böse wie auch der gute Rat des Herrschers dabei spielen, weisen hier auf alte gemeinsame Vorstellungen, die über den germanischen Bereich hinausführen. Eine ganze Reihe von Sagenzusammenhängen ist nur durch enge Beziehungen zwischen germanischer und iranischer Überlieferung erklärlich. Abgesehen von gemeinsamen Grundlagen kam urverwandtes Saggut aus dem Osten auch als Wandergut zu den Germanen und gab da und dort Züge für die Umgestaltung des einheimischen Saggutes ab. So erklären sich manche Übereinstimmungen zwischen der Sage von Bijen und Menijeh und der von Hagbard und Signe[57]).

Überlieferungen solcher Art waren nicht auf den germanischen Norden beschränkt. Auf deutschem Boden weist die Ballade vom Spielmannssohne, der am Galgen sterben muß, auf ähnliche Voraussetzungen, und die „Kudrun" bewahrt Spuren, die auf ein hohes Alter der Überlieferung auch auf deutschem Boden schließen lassen.

Die Heldensage schöpft bei der Gestaltung ihrer Stoffe weitgehend aus volkstümlicher Überlieferung. Auch diese kennt die Vorstellung von der „Jungfrau im Turme", die jedem Freier versagt wird, zu der aber der ihr bestimmte Gatte dennoch eindringt. Einer sehr alten Vorstellung folgen die Fassungen, in denen ein Vogel oder ein Wesen, das den Vogel ersetzt, den Helden zu dem Mädchen trägt, daneben aber tritt das Eindringen im Inneren eines hohlen Tieres oder aber in Verkleidung. Der Verkleidung dient zum Beispiele die Bärenmaske, daneben aber tritt auch die Annahme der Frauengestalt. Die einzelnen Züge kommen in Mischfassungen auch gemeinsam vor, zum Beispiel in der Valorsage, wo der Held von der Biróg zur Jungfrau im Turme getragen wird, außerdem aber in Frauenkleidern auftritt, was eine überflüssige Doppelung ist, aber zeigt, daß auch die Verkleidung als Frau alt und weitverbreitet ist. Derartige Fassungen sind auf deutschem Boden bekannt, denn zu ihnen gehört die Werbung Hugdietrichs und ebenso die Ballade vom verkleideten Markgrafensohne, die kein Abkömmling der Sage von Hugdietrich sein kann, weil in dieser der Verräter fehlt, den die Ballade kennt. Fassungen solcher Art waren auch im Norden bekannt, wie die Geschichte von der Verkleidung Ragnar Lodbróks und besonders auch die Hagbardsage lehrt. Saxo muß schon eine Fassung vorgelegen haben, die mit der Sage von Hugdietrich sehr nahe verwandt war, und die er mit der oben gekennzeichneten Fassung der Sage von Hagbard und Signe in Verbindung brachte. Er begnügte sich nicht damit, sondern brachte noch andere Neuerungen an, die den alten Verlauf wesentlich änderten. Er ließ die von ihm an anderer Stelle wiederholt wiedergegebene Vorstellung von der „Jungfrau im Turme" fallen und mußte demnach eine andere Begründung ersinnen, die eine offene Werbung Hagbards um Signe aussichtslos erscheinen lassen mußte. Aus sonst überlieferten Zügen baute er eine Erzählung auf, die eine Feindschaft zwischen den beiderseitigen Sippen begründete — vielleicht unter dem Einflusse auch einer alten Überlieferung, wonach Mann und Frau aus einander feindlichen Geschlechtern stammten, wie etwa in Iran Bijen und Menijeh. Sehr stark stellte er das persönliche Gefühl

in den Vordergrund, aus der Sage wurde eine Verherrlichung der Treue von Mann und Frau bis in den Tod; auch dafür gab es Vorbilder, so Brünhild, die Sigfrid freiwillig in den Tod folgt, und die allerdings ebenfalls kaum ursprüngliche Erzählung von Nanna, die aus Leid um Balder stirbt. So endete das Leben Signes gleichzeitig mit dem Hagbards. Das zwang Saxo freilich, den hier sich anschließenden Bericht von der Rache des nachgeborenen Sohnes entsprechend umzuändern, und das hat er denn auch, wenngleich ziemlich ungeschickt, getan. Der Rächer wird zu einem sonst unbekannten Bruder des Helden, auf den der Name des ursprünglichen Rächers übertragen wurde. Der Zug vom wandernden Walde, der das nahe Ende kündet, blieb ohne tieferen Zusammenhang mit dem Ablaufe der Handlung bestehen.

Die Balladen beruhen zum Teil auf derselben Grundlage wie Saxos Bericht, kennen aber die von diesem als Neuerung eingeführte Sippenfehde nicht. Zum Teil haben sie Züge erhalten, die zweifellos in die Sage gehören, wie die Art von Hagbards Fesselung, die von inner- und außergermanischem Stoffe als echt bezeugt wird. Im übrigen gehen sie von der Verkleidung des Helden als Frau aus, kennen aber außerdem auch die Vorstellung von der Schildmaid, die aus der Verbindung des mit seinen Waffen auftretenden Helden mit dem Zuge von der Verkleidung als Frau erwachsen war. Im übrigen folgen sie der allerdings unausgesprochenen echten, der Volksüberlieferung gemäßen Begründung für das Werbungsverbot, während die Rache an Sigar ausgefallen ist: Der gemeinsame Tod des Liebespaares bildet einen Abschluß, der endgültig ist.

Die Art, wie Saxo die Sage von Hagbard und Signe berichtet, steht dem Geiste der germanischen Heldensage schon recht fern; nur ein einziger Auftritt, die Wechselrede am Galgen, bewahrt nicht nur alte Überlieferung, sondern auch die der Glanzzeit der germanischen Heldensage entsprechende Haltung. Dieser eine Auftritt läßt uns den Verlust der Quelle, aus der Saxo schöpfte, schwer empfinden. Diese Quelle war, daran können wir nicht zweifeln, echte Heldensage, die ihren Stoff aus einer weit verzweigten Überlieferung schöpfte, der wir auch sonst in den verschiedensten Ausgestaltungen begegnen.

Anmerkungen

[1]) Zur Sage von Hagbard und Signe siehe im allgemeinen Schneider, GHS. II, 210ff; derselbe, ENGHS., S. 98ff.; Heusler bei Hoops II, 361f.; Herrmann, Saxo II, 490ff.

[2]) Saxo von Holder, S. 230ff., Übersetzung von Herrmann, S. 307ff.

[3]) Die Verse nach Olrik-Ranisch, Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit, S. 178. — Olrik hat den Versuch gemacht, aus den Versen Saxos die zugrundeliegende Quelle zu erschließen. Da er jedes Falles die Saxo eigentümlichen Schnörkel ausgeschieden hat, wurden die Verse im allgemeinen nach seiner Herstellung wiedergegeben.

[4]) Olrik-Ranisch, a. a. O., S. 179.

[5]) Saxo, Holder, S. 235. Übersetzung von Herrmann, S. 312. Olrik hat hier und in der nachfolgenden Antwort Hagbards nicht den vollen Gehalt von Saxos Versen ausgeschöpft. Überdies hat Saxo hier die Haltung des Helden verhältnismäßig gut bewahrt und auch den Sinn der Worte der Königin gut erhalten.

[6]) Olrik-Ranisch, a. a. O., S. 181. — Vom „Heltor" spricht die Übersetzung hier mit Unrecht. Hagbards Auffassung ist deutlich, daß er und Signe nach Walhall kommen, seine Feinde aber zur Hel.

[7]) Zu den Balladen siehe Schneider, GHS. II, 219ff.; Herrmann, Saxo II, 490. Die Überlieferung bei Grundtvig, DgF. I, 258ff. Zu den von Herrmann angegebenen Übersetzungen sei nachgetragen W. Grimm, Altdänische Heldenlieder, S. 93.

[8]) Übersetzung von Olrik-Ranisch, a. a. O., S. 198, Str. 1—5.

[9] Die männliche Gestalt findet sich auch sonst in der Benediktgruppe der Balladen, siehe Schneider, GHS. II, 220. Siehe auch Grundtvig, DgF. I, 274.

[10] Mudrak, DHS., S. 300ff.

[11] Olrik-Ranisch, S. 199, Str. 8, 3—4.

[12] Saxo, Holder, S. 233. Übersetzung von Herrmann, S. 310

[13] Herrmann, Saxo II, 493.

[14] Beispiele bei Mudrak, DHS., S. 224f., 227f., 295f.

[15] Das ergibt sich mit völliger Klarheit aus der Stelle Saxos, Holder, S. 231, Übersetzung von Herrmann, S. 308, wo es heißt, Signe habe den Hako über Hildegisl gestellt. Siehe außerdem oben, die Bemerkungen über Hagbards Angabe, er sei Hakos Schwester.

[16] Die Parallelen bei Herrmann, Saxo II, 341; ebenda S. 498, ist erkannt, daß die Vorstellung dahingeht, die Erfüllung der unmöglich scheinenden Vorhersage bringe den Tod.

[17] Herodotos III, 62. Die Stelle ist bei Herodotos völlig unverstanden und nicht zu bessern, weil sie schon auf ein Mißverständnis Herodots zurückgeht. Der Wortlaut „ϵι μεν νυν δι τεϑνεωτες ἀνεσασι, προσδοκεοτοι και Ἀστυαγεα τον Μηδον ἐπαναστησεσϑαι", also „wenn die Toten auferstehen, dann wird sich der Meder Astyages wider dich empören" ist völlig sinnlos. Die tatsächliche Bedeutung hat Hüsing, Beiträge zur Kyrossage, S. 17 erkannt. Ihm folgt die Wiedergabe im Texte.

[18] Siehe den Abschnitt über den Bruderzwist zwischen Angantȳ und Hlȳd, S. 337; 344f.

[19] Mudrak, DHS., S. 12ff.

[20] Auf diese Gegenstücke verweist Herrmann, Saxo II, 494. Weiteres bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 478, wo auf die Grundlagen der Vorstellung eingegangen wird. Ferner A. H. Krappe, Hagbard und Signe, ZfDA. 73 (1936), 242f.

[21] Baldrs draumar 7, 1—2.

[22] Im Eirikliede heißt Ōdinn die Walküren Wein holen, eines Königs zu warten. Übersetzung Thule II, 195. Grimnismál 36, 1—2 sagt der verkleidete Ōdinn, Hrist und Mist sollten ihm das Horn bringen. Zum ganzen vgl. Grimm, DM., S. 348.

[23] Stein von Hablingbo, de Vries, AGRG. II, Tafel V, Abb. 2. Gotlandstein, Güntert, Altgermanischer Glaube, Tafel 22, Abb. 51.

[23a] Ähnlich Grönbech, Kultur und Religion der Germanen II, 140.

[24] Kormáksaga c. 3. Übersetzung Thule IX, 145ff.

[25] Aus Str. 4 der Kormáksaga, Übersetzung Thule IX, 149.

[26] Die Lebenszeit des Kormákr Ōgmundarson fällt in die Zeit von 937—967. Seine Strophe beweist demnach das Dasein des Hagbardbildes im 10. Jahrhundert.

[27] Herrmann, Saxo II, 491f.

[28] Schneider, GHS. II, 223.

[29] Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien, herausgegeben von John Meier, 1. Band, Balladen, Erster Teil, Berlin 1935, Nr. 6, S. 49ff. Zu beachten ist die Fassung Nr. 4b, weil dort vom Galgen in Ungarn und vom Schlosse in Österreich die Rede ist. Dazu die Ausführungen unten über die Zusammenhänge zwischen den Balladen vom Spielmannssohne und vom Schlosse in Österreich. Auf die Zugehörigkeit der Ballade hat schon Grundtvig, DgF. I, 271, verwiesen.

[30] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort I, 38f., Nr. 16.

[31] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort I, 205ff., Nr. 61. Deutsche Volkslieder Band I, Teil 1, Nr. 24, S. 250ff. Den Zusammenhang zwischen den Bruchstücken legen die Ausführungen bei G. und E. Hüsing, Deutsche Laiche und Lieder, S. 24, dar. Siehe dazu die Bemerkung oben, Anm. 29.

[32] Kudrun, Str. 411ff. Dazu Mudrak, DHS., S. 274ff.

[33] Zum Beispiel Parzival 407, 11ff.

[34] Saxo, Holder, S. 306ff. Übersetzung von Herrmann, S. 102ff.

[35] Saxo, Holder, S. 80. Übersetzung von Herrmann, S. 102f.

[36] Müller-Lisowski, Irische Volksmärchen, Nr. 4, S. 14, Balor.

[37] In der Sage von Yonec erscheint der Freier als Habicht, Tegethoff, Französische Volksmärchen I, 144, Yonec; als Falke im russischen Märchen vom Hellen Falken Finist, Afanaßjew-Meyer II, 72ff. Damit vergleiche

man den hölzernen Garuda Pantschatantra I, 5, Der Weber als Wischnu, Benfey, Pantschatantra II, 48 ff., und die Ausführungen ebenda, I, 159 ff. An die Stelle des Vogels treten künstliche Flügel in der Wielandsage, siehe Mudrak, DHS., S. 126 ff. Dazu das Märchen vom Schreiner und Drechsler, BP. II, 131 ff. Weiteres bei Mudrak, DHS., S. 134, Anm. 55. Auch in die deutsche Literatur sind derartige Überlieferungen früh eingedrungen. In der „Historh von eim edelman und seinem knechte Heinrich“ aus dem 14. Jahrhundert (Ehrismann IV, 111; Piper III, 522 ff.) verwandelt sich der Junker mit Hilfe eines Steines, den er einem Vogel abgewonnen hat, in einen Vogel und fliegt so dreimal zur Geliebten, die dann sein Weib wird.

38) Haltrich, Deutsche Volksmärchen aus Siebenbürgen, Nr. 41, Die versteckte Königstochter. Über die Beziehungen zur Erzählung von der Fahrt Bildevers und Isungs vgl. Mudrak, DHS., S. 88 ff.

39) Meier, Deutsche Volksmärchen aus Schwaben, Nr. 54 (danach Deutsche Märchen seit Grimm I, 25), Der lustige Ferdinand und der Goldhirsch; J. W. Wolf, Deutsche Hausmärchen, S. 73; Pröhle, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 65, Der Ziehhirsch. — Zu diesen Fassungen siehe Losch, Balder und der weiße Hirsch, S. 96 ff. Ferner vgl. Martin Löpelmann, Aus der Volksdichtung der mazedonischen Zigeuner (Leipzig 1934), S. 68, Der goldene Hirsch.

40) Das läßt A. H. Krappe, ZfDA. 73 (1936), 236 außer acht.

41) A. H. Krappe, a. a. O., S. 238. Die Verkleidung als Frau ist auch in das deutsche Volksbuch eingegangen, Simrock, Volksbücher XII, 210 ff.

42) Krappe, Hagbard und Signe, ZfDA. 73, 235 ff.

43) Krappe, a. a. O., S. 239.

44) Bagrat Chalatianz, Die iranische Heldensage bei den Armeniern, ZVf.VK. 14 (1904), 388 f.

44a) Tegethoff, Französische Volksmärchen II, 342, Anm. zu Nr. 49.

45) 1001 Nacht, übersetzt von Henning III, 5 ff.

46) Odyssee 19, 386 ff.

47) Saxo von Holder, S. 126 f.; Übersetzung von Herrmann, S. 168 ff.

48) Ragnarsaga c. 2. Übersetzung Thule XXI, 143.

49) Saxo von Holder, S. 301. Übersetzung von Herrmann, S. 405 f.

50) Saxo von Holder, S. 228. Übersetzung von Herrmann, S. 303. Die Schlangen sollen nach ausdrücklicher Angabe die Keuschheit des Mädchens sichern.

51) Tegethoff, Französische Volksmärchen I, 197 ff. Mudrak, DHS., S. 223 ff.; derselbe, Das Märchen vom Dornröschen, Zeitschr. f. deutsche Bildung 17 (1941), Heft 11/12, S. 336—347.

52) Tegethoff, Französische Volksmärchen I, 144.

53) Mudrak, DHS., S. 188 ff.

54) Siehe dazu den Abschnitt über die Helgisage, S. 60; 67, Anm. 97.

55) Astyages wurde mit Aži Dahāka verselbigt. Spiegel, Eranische Altertumskunde II, 280 f.; III, 227; A. Olrik, Ragnarök, S. 198. Hüsing, Beiträge zur Kyrossage, S. 17; derselbe, Der Mazdahismus, Bausteine V, 34. Hierher gehört auch Wlislocki, Märchen und Sagen der Bukowinaer und Siebenbürger Armenier, Nr. XXIV, S. 66 f.

56) Mudrak, DHS., Abschnitt „Ermanerich“.

57) Auch die hellenische Sage kennt ein Gegenstück, wobei Verkleidung des Helden als Frau und Zeugung des Kindes vereinigt sind. Nach Apollodoros III, 13, 7, hält sich Achilles als Mädchen verkleidet bei Lykomedes auf und zeugt mit der Tochter des Lykomedes den Neoptolemos.

Amleth

1. Die Überlieferung

Keine Gestalt der nordgermanischen Heldensage hat solche Berühmtheit erlangt wie Amleth. Was Hebbel und Richard Wagner für die Nibelungensage leisteten, das bedeutet für die Sage von Amleth Shakespeare, dessen Drama in wesentlichen Grundzügen die Handlung der Sage beibehält, von der es allerdings darin entscheidend abweicht, daß der Held mit der Rache für den ermordeten Vater sein eigenes Leben vollendet, das nur auf dieses eine große Ziel hingerichtet ist, so daß mit dem Tode des brudermörderischen Oheims auch das Schicksal von Shakespeares Hamlet erfüllt ist. Das dramatische Geschehen ist solcher Art geschlossen und in sich abgerundet. Saxo dagegen, die Haupt-, ja im Grunde die einzige Quelle für die Sage von Amleth, weiß noch von anderen Taten und Geschichten seines Helden zu berichten, und Amleths Vaterrache ist nur ein Teil des viel weiter reichenden Sagenablaufes[1]).

Roricus hat die Brüder Horwendillus (Aurvandill) und Fengo gemeinsam zu Statthaltern in Jütland bestellt. Horwendill besiegt Collerus (Kollr), den König von Norwegen, im Zweikampfe und erhält Roriks Tochter Gerutha (Geirþrudr) zum Weibe, die ihm einen Sohn gebiert, der Amleth heißt. Aus Neid über den Erfolg des Bruders tötet Fengo den Horwendill und nimmt sodann Gerutha selbst zum Weibe.

Amleth, der fürchtet, den Verdacht des Oheims zu erregen, stellt sich wahnsinnig. Er sitzt am Herde, wühlt in der Asche, schnitzt hölzerne Klammern und härtet sie im Feuer; an den Enden tragen sie Widerhaken. Als man ihn nach dem Zwecke seines Tuns fragt, erwidert er, die Klammern dienten der Rache für den toten Vater, was die allgemeine Spottlust wachruft. Aber die Geschicklichkeit, mit der er zu Werke gegangen war, erregte doch den Verdacht bei schärferblickenden Beobachtern, Amleth möge so töricht nicht sein als er scheine, zumal er die fertigen Klammern sorgfältig aufbewahrte. Man beschließt, ihm ein Weib zuzuführen und sein Verhalten zu beobachten: Sei er in Wahrheit nicht wahnsinnig, so werde er seiner Leidenschaft die Zügel schießen lassen. Helfershelfer sollten mit ihm in einen abgelegenen Wald reiten und dort die Versuchung an ihn herantreten lassen. Doch ist unter ihnen auch Amleths Milchbruder, der ihm immer noch zugetan ist. Er weiß, welche Gefahren Amleth drohen, wenn er in die ihm gestellte Falle geht, und reitet mit, um zu warnen.

Zunächst spielt Amleth die Rolle des Wahnsinnigen erfolgreich weiter. Er setzt sich verkehrt aufs Roß und beginnt den Schwanz aufzuzäumen, und so reitet er verkehrt auf dem führerlosen Rosse. Als der Zug unterwegs einem Wolfe begegnet und seine Begleiter Amleth weismachen wollen, das sei ein Füllen gewesen, erwidert er, allzuwenige solcher Art gebe es in der Herde Fengos. Am Meeresstrande nennen Amleths Gefährten das Steuer eines gestrandeten Schiffes

ein Messer, und Amleth entgegnet, damit könne man einen großen Schinken schneiden. Der Sand an den Dünen wird als Grieß ausgegeben, Amleth aber sagt, dieser Grieß sei von den weißschäumenden Stürmen des Meeres gemahlen. An Ort und Stelle angekommen, lassen die Weggefährten Amleth wie zufällig allein, und hier tritt ihm die Frau entgegen. Amleths Milchbruder bindet aber einer Bremse einen Strohhalm an und jagt sie in die Richtung, in der er diesen weiß. Amleth versteht, daß das Zeichen eine Warnung bedeutet. Er begibt sich mit dem Mädchen, das er von gemeinschaftlicher Erziehung her lange kennt und das ihm zugetan ist, in einen unwegsamen Sumpf und läßt es schwören, niemandem von ihrem Zusammensein etwas zu erzählen. Als er aber später gefragt wird, wie es ihm mit dem Mädchen ergangen sei, antwortet er, er habe mit diesem das Lager geteilt auf dem Hufe eines Zugtieres, auf dem Kamme eines Hahns und auf dem Gesperre eines Daches: Von alledem hatte er nämlich ein Stückchen gesammelt, um nicht lügen zu müssen. Seine Antwort wird allgemein belacht, das Mädchen aber bewahrt seinem Eide gemäß volles Stillschweigen. Amleths Milchbruder deutet seine Warnung mit den Worten an, er habe sich jüngst sehr um ihn bemüht. Jetzt weiß Amleth, wer ihn gewarnt hat und erwidert, er habe etwas Strohtragendes gesehen, das auf schnellen Flügeln herangeglitten sei und an dessen Hinterleibe ein Strohhalm befestigt gewesen sei. Über diese unverständlichen Worte lacht alles, der Warner aber weiß, daß er verstanden wurde.

Auch jetzt ruht aber der Argwohn noch nicht, und einer von Fengos Freunden rät, Amleth zum Scheine mit seiner Mutter allein zu lassen und das Gespräch der beiden zu belauschen. Er selbst bietet sich für diesen Dienst an und versteckt sich im Gemache von Amleths Mutter im Stroh. Amleth fürchtet sogleich, daß ein Lauscher nahe sei. Er kräht wie ein Hahn und schlägt mit den Armen wie mit Flügeln, tritt auf das Stroh und springt darauf hin und her, um zu erkennen, ob dort jemand verborgen sei. Wirklich fühlt er den Versteckten unter seinen Füßen und sticht mit dem Schwerte nach ihm. Den Toten hackt er in Stücke, kocht diese und wirft sie in den Abtritt, wo sie den Schweinen zum Fraße dienen. Seiner Mutter aber, die über den Wahnsinn des Sohnes weint, hält er scharf ihr Verhalten vor: Sie habe Fengo geheiratet, der ihr den Gatten und Vater ihres Sohnes erschlagen habe. Nicht zwecklos stelle er sich närrisch, denn wer den Bruder erschlagen habe, werde das auch mit anderen Verwandten tun. So schütze er durch verstellten Wahnsinn sein Leben, sinne auf Rache und harre des günstigen Augenblickes. Sie aber möge nicht seinen Wahnsinn, sondern ihre eigene Schande bejammern und im übrigen schweigen.

Als Fengo seinen Vertrauten vermißt, wird auch Amleth gefragt, was er über dessen Verbleib wisse. Er antwortet, Fengos Ratgeber sei auf den Abtritt gegangen, dort versunken und schließlich von den Schweinen gefressen worden. Da niemand versteht, daß damit der wirkliche Vorgang geschildert wird, lacht alles über diese scheinbar närrische Antwort. Doch läßt sich Fengos Argwohn trotz alledem nicht auf die Dauer einschläfern. Er wagt es aber nicht, den Neffen ohne weiteres töten zu lassen, und hält es für besser, die Tat durch den König von Britannien ausführen zu lassen. Er sendet Amleth also dorthin, begleitet von zwei Trabanten, die ein in Holz geritztes Schreiben des Inhalts mitführen, der König von Britannien möge den ihm zugeschickten Jüngling töten lassen. Amleth trägt beim Abschiede der Mutter auf, sie solle die Halle mit geknoteten Wandbehängen ausstatten und nach einem Jahre für ihn einen Leichenschmaus ausrichten. Als seine Begleiter schlafen, durchsucht er ihre Taschen, liest den Brief und ändert den Auftrag Fengos dahin ab, der König von Britannien möge dem jungen Manne, den er ihm zuschicke, seine Tochter zum Weibe geben, seine Begleiter aber töten lassen.

In Britannien wird der Brief vorgewiesen, und der König, der sich von dessen Inhalt nichts merken läßt, richtet ein prächtiges Gastmahl an. Amleth verschmäht aber das Dargebotene, und der darüber erstaunte König sendet einen Vertrauten aus, der das Gespräch des Fremden mit seinen Begleitern belauschen soll. Wirklich wird Amleth von diesen gefragt, warum er nichts genossen habe. Da erwidert Amleth, in dem Brote sei Blut gewesen, das Getränk habe nach Eisen geschmeckt, die Fleischspeisen aber hätten einen Leichengeruch gehabt. Der König habe Knechtsaugen und die Königin sich dreimal wie eine Magd benommen. Amleths Begleiter halten diese Worte für ein weiteres Zeugnis seiner Narrheit und verhöhnen ihn, der Tadelloses schelte und gegen den König und dessen Gattin ungeziemend spreche.

Den König selbst stimmen Amleths Worte, die der Lauscher ihm hinterbringt, nachdenklich. Auf seine Frage erfährt er vom Bäcker, in der Nähe des Feldes, von dem das Brotgetreide stamme, gebe es zahlreiche Knochen von Erschlagenen, weil dort ein furchtbares Gemetzel stattgefunden habe; das Brot möge also seinen Geschmack vom Blute haben, das dort geflossen sei. Er erfährt weiter, die Schweine, von denen das Fleisch gestammt habe, hätten vom Leichname eines Räubers gefressen. Das Getränke aber war aus Honig und Wasser gemischt gewesen, und als in der Quelle nachgeforscht wurde, fand man dort rostige Schwertklingen, von denen das Wasser seinen Geschmack angenommen hatte.

Als so alle Angaben Amleths ihre Bestätigung finden, geht der König auch seiner eigenen Abkunft nach, und wirklich gesteht ihm seine Mutter, ein Knecht, nicht ihr Gatte habe ihn gezeugt. Es stellt sich auch heraus, daß die Königin die Tochter eines Unfreien war. Die drei Verstöße, von denen Amleth gesprochen hatte, bestanden aber darin, daß die Königin wie ein Magd den Mantel über den Kopf gezogen hatte, daß sie ihr Kleid hochgeschürzt und schließlich, daß sie die mit dem Zahnstocher gelösten Speisereste noch gekaut und verzehrt hatte.

Der König tut nun nach dem Inhalte des Briefes: Amleth erhält seine Tochter zum Weibe, die Begleiter aber werden gehängt. Amleth stellt sich deshalb entrüstet und erhält Gold zur Buße, das er heimlich in ausgehöhlte Stöcke einschmelzt.

Nach einem Jahre reist er in die Heimat zurück, wobei er von den Schätzen, die ihm zuteil geworden sind, nichts als die beiden Stöcke mitnimmt. In Jütland angelangt, beginnt er wieder die alte Verstellung und betritt mit Schmutz bedeckt die Trinkhalle, wo eben seine Totenfeier abgehalten wird. Alle erstaunen darüber, daß die Nachricht von seinem Tode falsch gewesen sei, und als er nach seinen Begleitern gefragt wird, antwortet er, sie steckten in den beiden Stöcken da. Er sorgt dafür, daß alle reichlich trinken, spielt mit seinem Schwerte und schneidet sich absichtlich in den Finger. Da läßt man durch Schwert und Scheide einen eisernen Nagel treiben. Schließlich ist alles trunken, und die Zecher schlafen in der Halle ein. Da holt Amleth die einst geschnitzten Klammern hervor, läßt den von der Mutter angebrachten Wandbehang über die Schläfer fallen und knotet ihn mit den Klammern so zusammen, daß niemand darunter aufstehen kann. Dann wirft er Feuer in die Halle, die samt den Schläfern verbrennt. Sodann begibt er sich in Fengos Gemach und vertauscht dessen Schwert mit seinem eigenen. Jetzt weckt er den Oheim und teilt ihm mit, daß seine Gefolgen eben in der Halle verbrennen; nun sei er, Amleth, gekommen, um für den Vater Rache zu nehmen. Fengo springt auf, aber Amleths Schwert, das unbrauchbar gemacht ist, versagt den Dienst, und der Brudermörder wird mit seinem eigenen Schwerte niedergestochen.

Dem Volke enthüllt Amleth Fengos Schandtat und verlangt dafür, daß er das Land von einem Mörder befreit habe, seinen Lohn. So wird er durch allgemeinen Zuruf zum Fürsten erwählt,

und die Art, wie er die Rache für den Vater geplant und ausgeführt hatte, läßt große Erwartungen an ihn knüpfen. Amleth begibt sich mit drei Schiffen nach England, um Gattin und Schwiegervater aufzusuchen. Er führt einen Schild mit sich, auf dem Fengos Bluttat, seine Ehe mit der Gattin des ermordeten Bruders, aber auch Amleths Narrheit, die von ihm geschnitzten Klammern, überhaupt der gesamte Ablauf des Geschehens abgebildet ist. Der König von Britannien empfängt Amleth freundlich, aber als er nach Fengos Ergehen fragt, muß er hören, daß Amleth selbst diesen getötet hat. Er ist darüber um so mehr bestürzt, als er und Fengo einander einst wechselseitig gelobt hatten, daß jeder den Tod des anderen rächen wolle. Im Widerstreite zwischen Verwandtenliebe und Eidestreue siegte die Pflicht, und er beschloß, Amleth zu vernichten. Er hielt seine Absicht aber geheim und behandelte seinen Schwiegersohn mit aller Aufmerksamkeit. Seine Gattin war ihm gestorben, und er verlangte von Amleth, er möge für ihn Freiwerber sein. In Schottland lebe Hermuthruda, eine Königin, die es verschworen habe, zu heiraten und noch alle ihre Freier getötet habe.

Amleth nahm den Auftrag an und gelangte glücklich nach Schottland. In der Nähe der Wohnung der Königin ruhte er mit den Seinen auf einer Wiese aus, und die Königin, die von seiner Ankunft erfuhr, sandte zehn Männer aus, um Kundschaft über den Fremden einzuholen. Einem von ihnen gelang es, bis zu Amleth selbst vorzudringen und dem Schlafenden den Schild unter dem Haupte hervorzuziehen, auf dem er ruhte, und den Brief aus dem Behälter zu nehmen, in dem er verwahrt war. Die Königin erkannte aus den Darstellungen auf dem Schilde, wer da gekommen war, und als sie den Brief gelesen hatte, in dem für den König von Britannien ihre Hand begehrt wurde, änderte sie den Inhalt dahin ab, daß um sie für den Überbringer des Schreibens geworben wurde; denn sie wollte Amleth und keinen alten Mann zum Gatten. Der Schild und der geänderte Brief sollten sodann wieder an ihren Ort gebracht werden. Amleth hatte inzwischen gemerkt, daß ihm der Schild unter dem Kopfe weggezogen worden war, stellte sich aber weiter schlafend. Als der Kundschafter nahte, um Schild und Brief zurückzugeben, packte ihn Amleth und ließ ihn binden. Dann begab er sich mit seinem Gefolge zur Königin. Als diese den Brief gelesen, lobte sie Amleths Taten, tadelt ihn aber wegen seiner Ehe, da die Eltern seiner Gattin, mochten sie auch Könige sein, doch unedler Abkunft seien. Sie selbst sei die rechte Gattin für ihn, und sie, die sonst gegen ihre Freier gekämpft habe, biete sich ihm freiwillig als Gemahlin an. Amleth nimmt das Angebot freudig an und hält sogleich Hochzeit. Bei der Heimkehr kam ihm seine erste Gemahlin entgegen, und wenn sie ihm auch Vorwürfe wegen seiner zweiten Heirat machte, so liebte sie ihn doch noch immer und warnte ihn vor den Anschlägen ihres Vaters, vor dem er um so mehr auf der Hut sein müsse, als er nun selbst die Frau für sich erworben habe, die er für jenen habe heimholen sollen. Wirklich überfällt der König den Schwiegersohn, aber dieser ist vorsichtig und entkommt mit einer leichten Verwundung. In den folgenden Kämpfen verliert Amleth, der vergeblich seine Schuldlosigkeit an den Vorgängen bei der Werbung um Hermuthruda darzutun versucht, einen großen Teil seiner Mannschaft und muß zu der List greifen, die Toten in der Schlacht wie Lebende auf die Rosse zu setzen. Wirklich gelingt es durch diese Täuschung, die Briten in die Flucht zu schlagen, und ihr König wird dabei getötet.

Mit reicher Beute, von seinen beiden Frauen begleitet, kehrt nun Amleth nach Jütland zurück. In Dänemark ist inzwischen Roriks Sohn Vigletus (Vigleikr) zur Herrschaft gekommen und fordert Rechenschaft dafür, daß Amleth die Herrschaft über Jütland ohne seine Billigung sich angemaßt habe, obwohl nur er sie zu vergeben habe. Amleth beschwichtigt Viglet zunächst durch reiche Geschenke, wartet aber nur auf die Gelegenheit zum Kriege. In diesem trieb er den Statthalter

von Schonen, Fiallerus, ins Elend, und es heißt, daß der Flüchtige nach Undensakre gezogen sei. Amleth muß sich aber Vigletus zu neuem Kampfe stellen, und er weiß, daß jetzt sein Leben auf dem Spiele steht. Hermuthruda gelobt ihm, ihn auch im Kampfe nicht zu verlassen und ihm in den Tod nachzufolgen, wenn er falle. Wirklich fällt Amleth, aber seine Gattin hält ihr Versprechen nicht und wird das Weib des Viglet. An Amleth aber erinnert noch der Name des Gefildes, wo er begraben wurde.

Saxos Erzählung ist die einzige Quelle, die uns den Gesamtverlauf von Amleths Schicksalen überschauen läßt. Daß dieser Quelle älteres Gut zugrunde liegt, ergibt sich aus einem Zeugnisse, das freilich nur ein Glied aus der Kette des Gesamtverlaufes bestätigt. Snorri Sturluson überliefert Verse des Skalden Snaebjørn[2]), die aus dem 11. Jahrhundert stammen und deutlich dieselbe Vorstellung wiedergeben, die wir in den Reden Amleths erkennen:

Neun Schär'nbräut stets rühren	Die mahlen auf dem Mehlschiff
Scharf Meeres Grotti am Erdrand,	Mocht'n ehdem Hamlets.
Eilandmühl', all'm Volke	Schiffhald's Land mit Stevens
Urgrimm'ge, heißt's, immer.	Spitz' Golds Bieter ritzte[3]).

Dieses eine Zeugnis wird allerdings unterstützt durch andere, die ebenfalls von dem Sohne berichten, der sich den Nachstellungen seines Feindes durch verstellten Wahnsinn entzieht und den Vater rächt. In der isländischen Überlieferung von Brjám dem Narren[4]) sieht einst ein König eine schöne Kuh, die er von ihrem Besitzer, einem Bauern, erwerben will. Der Bauer will die Kuh aber um keinen Preis hergeben, und schließlich erschlagen ihn die Leute des Königs und nehmen die Kuh fort. Darüber weinen die Kinder des Ermordeten, nur der älteste von ihnen, der Brjám heißt, lacht, und während die anderen auf die Frage, wo sie über den Tod des Vaters Schmerz empfänden, nach ihrem Herzen zeigen, weist Brjám auf seinen Hintern. Um sich vor der späteren Rache der Bauernsöhne zu schützen, werden diese alle getötet, mit Ausnahme des blöden Brjáms.

Als einst für die Königstochter ein Frauenhaus gebaut wird, sagt der eben vorbeikommende Brjám, „es vermindere sich um eine große Menge", und sogleich verschwindet die Hälfte des zur Verzierung bestimmten Goldes, was den des Diebstahles verdächtigten Bauleuten Todesdrohungen einträgt. Brjáms Mutter tadelt den Sohn wegen seiner Worte und sagt ihm, er hätte wünschen müssen, „es wachse um drei Drittel". Diesen Wunsch spricht Brjám am nächsten Tage aus, als die Königsdiener eine Leiche zu Grabe tragen, worauf diese so schwer wird, daß sie sie fallen lassen. Wieder sagt Brjáms Mutter, er habe wünschen sollen, „Gottes Friede deiner Seele", und Brjám handelt danach, als er sieht, wie der Schinder einen Hund hängt. Er hätte aber, wie er belehrt wird, sagen sollen: „Ist dies etwa irgend ein Diebshund des Königs, mit dem Ihr nun zu tun habt?" Wirklich spricht er diese Worte am nächsten Tage, als die Königin spazieren fährt, während er doch nach der Belehrung durch seine Mutter hätte sagen sollen: „Ist dies vielleicht die Hausehre des Königs, mit der Ihr nun fahrt?" – Diesen Spruch wendet Brjám aber an, als am nächsten Tage ein Roß abgedeckt wird, und seine Mutter ist über das Gehaben des Sohnes verzweifelt, zumal sie um sein Leben fürchtet.

Nach einiger Zeit fragen Königsleute, die fischen wollen, Brjám nach dem Wetter, und er antwortet, abwechselnd auf den Boden und in die Luft schauend, „Wind und nicht Wind". Nach einiger Zeit aber erhebt sich ein furchtbarer Sturm, in dem die Königsmannen ertrinken. Bei einem

Feste, zu dem der König viele Gäste ladet, erscheint auch Brjám und schneidet sich Holzstückchen zurecht, die er mit Stahlspitzen versieht. Auf die Frage, was er mit den Holzstücken wolle, erwidert er, er wolle den Vater rächen und nicht rächen. Alles belacht diese Antwort, aber Brjám nagelt mit Hilfe der Holzstückchen, die mit Eisenspitzen versehen sind, alle Zecher an ihre Plätze. Als diese den Streich entdecken und einander wechselseitig der Tat beschuldigen, entsteht schließlich ein Kampf, in dem der König umkommt. So ist die Rache vollbracht, Brjám aber heiratet die Königstochter.

Wie in dieser Überlieferung ist auch in der im siebzehnten Jahrhundert aufgezeichneten Ambalessaga[5]) die Beziehung zu Saxos Bericht unverkennbar. König Salman von Cimbria hat von Amba die Söhne Sigvardr und Ambales, dem geweissagt ist, er werde allen als Narr erscheinen. Wirklich ist er ein Aschenlieger und man nennt ihn Amlódi, das heißt „Tor, Tölpel".

Gegen seinen Vater zieht der heidnische König Faustinus, besiegt ihn und läßt ihn an den Galgen hängen. Der Hinrichtung müssen die Söhne Salmans beiwohnen, und während Sigvardr weint, lacht Amlódi. Da Sigvardr offen seinen Willen kundtut, den Vater zu rächen, wird er ebenfalls gehängt, während man Ambales-Amlódi leben läßt. Der Sieger wird König des Landes, und Gamaliel, der gute Ratgeber des Salman, bleibt bei ihm. Faustinus will Amba, die Witwe des Salman, zum Weibe, doch erwehrt sie sich der Werbung mit Hilfe einer Zauberin. Amlódi wird groß und stark, hält sich aber stets in der Küche auf und befaßt sich damit, hölzerne Stifte anzufertigen, deren Spitzen er im Feuer härtet. Vor dem Könige gehabt er sich närrisch, und als er einmal dessen Schwert zu fassen bekommt, nützt er die Gelegenheit nicht aus, sondern reicht es ihm mit der Spitze voran zurück. Amlódi wird schließlich zu den Viehhirten gesteckt, und als diese ihn abholen, sehen sie, wie er gerade seine Holzstifte macht. Auf ihre Frage erklärt er, er wolle sie zur Vaterrache haben und nicht haben und seinen Vater rächen und nicht rächen. Er führt auch sonst sonderbare Reden, wie daß Wind ins Wasser gekommen sei und wieder heraus, und daß am Abende die Wasserfälle hinauf und nicht herabrinnen würden. Ein Sturm, der das Wasser zurücktreibt, macht die Vorhersage wahr, und der Verdacht regt sich, daß Amlódi in Wahrheit nicht närrisch sei. Einer der Räte des Königs verbirgt sich unter Ambas Bett, um zu lauschen, aber Amlódi stößt mit einem Spieße durch das Bett durch und tötet den darunter Verborgenen. Die Leiche gibt er den Schweinen zum Fraße, die Kleider verbrennt er.

Den Faustinus warnen wiederholt Träume vor Amlódi, und so schickt er ihn denn zu seinem Bruder Tamerlaus. Dieser wird in einem Briefe aufgefordert, Amlódi zu töten. Amlódi benützt, als seine Begleiter schlafen, die Gelegenheit, den Brief des Faustinus ins Wasser zu werfen und schreibt einen anderen, in dem er dem Tamerlaus dringend anempfohlen wird. Bei Tamerlaus gibt Amlódi Proben seines Scharfsinns, die stark denen im Berichte Saxos ähneln — fremdartig in jeder Beziehung ist nur, daß er als Christ den Göttern geweihte Leckerbissen zurückweist — und gewinnt dessen Tochter zum Weibe.

Nach vier Wintern kehrt er allein in die Heimat zurück und sogleich hebt sein närrisches Gebaren wieder an. Mit einem großen Sack, in dem die einst geschnitzten Holzstifte sind, kommt er zum Julfest in die Königshalle, weiß aber sein närrisches Gehaben derart auszunützen, daß es ihm gelingt, die Kleider der Zecher durch die Löcher in den Sitzen zu ziehen und mit seinen Holzstiften zu befestigen. Seine Mutter und Gamaliel hat er gewarnt, die Halle aber steckt er in Brand, und in ihr kommen alle, der König samt seinen Mannen, um. Am nächsten Morgen beruft Amlódi ein Ding und übernimmt mit Zustimmung des Volkes die Herrschaft.

2. Herkunft und Wesen

Die Verwandtschaft dieser drei Erzählungen untereinander liegt auf der Hand, wenn auch ihr Verhältnis zueinander nicht leicht zu beurteilen ist. Im Gegensatze zu Saxo schließt die Handlung sowohl bei der Überlieferung von Brjám als auch in der Ambalessaga mit der Vaterrache, und manche Einzelheiten zeigen, daß ihnen von Saxo unabhängige Quellen zugrunde liegen müssen[6]. In der Überlieferung von Brjám ist der Held in eine bäuerliche Umwelt versetzt, und den Tod des Bauern verursacht das Verlangen des Königs nach der Kuh ebenso wie der Starrsinn des Bauern, der den Verkauf verweigert. Mag man sich bei dieser Erzählung auch zunächst an die Geschichte von der Mühle von Sanssouci und ihre Verwandten erinnern, so scheinen ihr doch, abgesehen schon von dem verschiedenen Ausgange, andere Vorstellungen zugrunde zu liegen. Eine Kuh bringt bekanntlich auch in der Balorsage den Stein ins Rollen, da Balor es auf die Wunderkuh abgesehen hat, die er auch richtig gewinnt[7]. Im übrigen weiß Saxo nichts von einem Bruder Amleths, während in den beiden anderen Überlieferungen ein Brüderpaar vorhanden ist und einer der Brüder, der offen seine Rachegedanken ausspricht, getötet wird. Das alles weist zweifellos auf Unabhängigkeit von Saxo ebenso wie auf Verwandtschaft untereinander, und Saxos Bericht steht mit vielen Wesenszügen für sich allein. Es ist aber die Frage, wieweit dieser alte und ursprüngliche Zusammenhänge wiedergibt.

Auffällig ist an ihm zunächst, daß der Held gleich zweimal einen Brief zu überbringen hat, der aber geändert wird. Das erste Mal besorgt er die Änderung selbst und entrinnt damit dem Tode, das zweite Mal aber hat der Brief keinen für den Überbringer verderblichen Inhalt; er enthält lediglich die Werbung des Britenkönigs, und wenn Hermuthruda seinen Inhalt ändert, so erscheint das reichlich zwecklos. Zunächst weiß Amleth genau, wozu er entsandt ist und kennt demnach auch den Inhalt des Briefes. Die Änderung ist demnach überflüssig und hat auf das folgende Geschehen nicht den mindesten Einfluß. Es kommt noch hinzu, daß alles folgende durch diesen Zug sinnlos wird: Hermuthruda müßte sich dem Manne, für den ja nach dem neuen Inhalte des Briefes um ihre Hand geworben wird, doch nicht selbst zum Weibe anbieten, und anderseits bedeutet es eine Unmöglichkeit, das Anliegen des Königs dahin zu ändern, daß er für den eigenen Schwiegersohn um die zweite Gattin wirbt. Diese Unstimmigkeiten sind nicht zu übersehen und erklären sich daraus, daß zwei verschiedene Überlieferungsreihen äußerst ungeschickt miteinander verflochten worden sind.

Daß jemand als Freiwerber ausgesandt wird, die Braut aber nicht für seinen Auftraggeber, sondern für sich selbst gewinnt, hat schon in deutscher Sagenüberlieferung ein Gegenstück. In der Thidrekssaga wird erzählt, wie Thidrek von Bern den Herburt als Freiwerber um Hild, die Tochter des Königs Artus von Bertangen, aussendet[8]. Hild ist die „Jungfrau im Turme“[9], die niemand zu Gesichte bekommen kann, aber Herburt weiß sich ihr zu nähern und ihr solchen Schreck vor Thidrek einzujagen, daß sie es vorzieht, die Gattin des Freiwerbers zu werden. Während Herburt den für ihn so günstigen Verlauf durch List herbeizuführen weiß, kommt der Erzählung Saxos eine armenische Erzählung von Rostahm weit näher[10]. Dort soll Rostahm für Salmian Sindir die schöne Phardaheschi zum Weibe gewinnen. Drei Tage lang kämpft er mit der Heldin, endlich aber besiegt er sie. Sie erfährt unterwegs, daß ihr Besieger Rustam ist, und als sie ihren feigen Freier sieht, spricht sie zu ihm: „Ich bin für Rustam gekommen; dich aber habe ich noch nie

gesehen. Geh fort, sonst macht meine Keule deinem Leben ein Ende!" Rustam nimmt dann wirklich die Phardaheschi mit sich nach Hause.

Die „Jungfrau im Turme", die vom Vater den Freiern versagt wird, und die freierspröde Jungfrau, die die Werber, mit denen sie kämpft, tötet, sind untereinander eng verwandte Gestalten [11]), und es zeigt sich, daß Hermuthruda demnach in einen ganz bestimmten Bereich gehört, der mit der Sage von Amleth nichts zu tun hat. Dazu kommt, daß die Szene, wie sich Amleth angesichts der Wohnung der Hermuthruda lagert, im russischen Brünhildmärchen wiederkehrt [12]). Auch dort soll der Held für einen anderen werben, dringt in den Bereich des Schlosses der Freierspröden ein, schlägt auf der Bannwiese seine Zelte auf und legt sich zum Schlafe nieder. Auch die Abgesandten der Heldin fehlen nicht, die erkunden sollen, wer die Ankömmlinge sind.

Es ist also kein Zweifel darüber möglich, woher Saxo seine Werbungsgeschichte bezogen hat. Die Geschichte vom Briefe und von seiner Änderung durch Hermuthruda ist aber ebenfalls nicht erfunden; sie gehört lediglich in einen anderen Zusammenhang. Der geänderte Brief ist in Saxos Berichte gleich doppelt vorhanden, und wenn Hermuthrudas Änderung dahin geht, daß um sie für Amleth geworben wird, so findet das seine Erklärung in den Fassungen der Überlieferung vom Glückskinde mit dem Todesbriefe [13]), in denen der Jüngling, dessen Tod begehrt wird, der Tochter seines Widersachers begegnet, die den Brief liest und dahin abändert, daß sie ihm zum Weibe gegeben werden solle, was denn auch so wie bei Saxo wirklich geschieht [14]).

Saxo hat also einen Zug der Überlieferung vom Glückskinde mit dem Todesbriefe aus seinem Zusammenhange gerissen und mit einer völlig andersartigen Überlieferung verbunden; es hat sich gezeigt, wie schlecht ihm diese Verbindung gelungen ist und wie ungereimt sein Bericht dadurch geworden ist. Aber diese Verbindung ist nicht die einzige, die Saxo in der Amlethsage vornimmt. Die Geschichte vom Glückskinde hat einen fest umrissenen Aufbau, in den zunächst die Weissagung, vor allem durch die belauschten Schicksalsgestalten, gehört, die einem Kinde von – scheinbar oder wirklich – niedrigem Stande das Los künden, es werde der Schwiegersohn eines Mächtigen werden, und es folgen die Versuche, die Schicksalsfügung zu durchkreuzen und das Kind zu vernichten, die gewöhnlich darin bestehen, daß das Kind ins Wasser geworfen oder sonst ausgesetzt wird. Saxo weiß weder etwas von der Schicksalsfügung [15]) – Fengos Vorgehen gegen Amleth hat ja ganz andere Gründe –, noch berichtet er von einem Versuche, Amleth schon bei seiner Geburt zu vernichten; die Zusammenhänge und Voraussetzungen sind ja auch völlig anders, es ist keine Rede davon, daß Amleth Fengos Tochter heiraten soll, und Amleth ist längst zum Gebrauche seiner Sinne und seines Verstandes gekommen, als Fengo mit ihm nach dem Morde an Amleths Vater und nach der Heirat mit seiner Mutter in nähere Berührung kommt. Aus der Geschichte vom Glückskinde ist also nur der Zug vom Todesbriefe vorhanden und dieser wird gleich in zwei Fassungen erzählt: Einmal ändert der Held den Inhalt des Briefes selbst, das andere Mal aber tut das die Frau, die seine Gemahlin zu werden wünscht und seinen Tod verhindern will. Dabei ist aber die wichtige Abweichung zu beachten, daß in den meisten Fällen die Sendung an den eigenen Hof des Briefschreibers geht, und daraus ergibt sich dann auch die Gelegenheit für die Tochter, die Änderung vorzunehmen.

In den verwandten Märchen findet die Erzählung nach der Heirat ihre Fortsetzung darin, daß der Schwiegervater den Gedanken, das Schicksal zu durchkreuzen, auch nach dem Mißlingen seiner beiden ersten Anschläge nicht aufgibt und den unwillkommenen Schwiegersohn auf eine gefahrvolle Fahrt sendet, auf der er umkommen soll. Diesen Verlauf nehmen nicht nur die Fassungen

des Märchens vom Teufel mit den drei goldenen Haaren, sondern er ist auch Saxo bekannt gewesen, wie sein Bericht von Gorm zeigt, der den Thorkill zum Utgardaloki sendet, weil man ihn beschuldigt hat, dem Könige nach dem Leben zu trachten[16]). In der Amlethsage sendet der Schwiegervater ebenfalls den Schwiegersohn aus, um ihn zu verderben, und die Aufgabe besteht hier in der gefährlichen Werbung, von der oben gezeigt wurde, daß sie in einen anderen Zusammenhang gehört. Die feste Abfolge der Einzelzüge in den verwandten Überlieferungen, wonach ein Herrscher den Jüngling, den er vernichten will, mit einem Todesbriefe an seinen eigenen Hof sendet und ihm, nachdem der Anschlag mißlungen und der Verhaßte sogar sein Schwiegersohn geworden ist, durch die Entsendung auf gefahrvolle Fahrt eine neue Falle stellt, ist also bei Saxo zunächst schon dahin geändert, daß der Feind des Jünglings und sein Schwiegervater zwei verschiedene Gestalten sind. Überdies ist aber auch die Begründung für die Sendung zu Hermuthruda neuartig, da sie in dem Verlangen nach Rache für den getöteten Fengo besteht. Daß der Brief an Hermuthruda und seine Änderung durch diese an der Stelle, wo Saxo sie erzählt, ursprünglich keine Stätte hat, ergibt sich auch von dieser Seite her.

Daß Saxo die Überlieferung vom Glückskinde mit dem Todesbriefe benützt hat, ist demnach ebenso sicher wie die Tatsache, daß er mit den Einzelzügen sehr frei verfahren ist und überdies auch neue, nicht ursprünglich zugehörige Züge, ja selbst ganze Zuggruppen, eingefügt hat. Anderseits wurde aber schon hervorgehoben, daß die Erzählung vom Glückskinde keineswegs vollständig vorhanden ist, sondern daß wichtige Züge fehlen. Ein Überblick über die für diese Überlieferung wesentlichen Hauptzüge und ein Vergleich mit Saxos Bericht wird die Unterschiede am besten dartun. An Hauptzügen sind folgende feststellbar:

1. Ein Herrscher belauscht die Schicksalsgestalten, die einem neugeborenen Knaben von niedrigem Stande das Los zuteilen, es werde die Tochter des Herrschers heiraten und selbst König werden.
2. Der Herrscher, der diese Schicksalsfügung durchkreuzen will, bemächtigt sich des Kindes und will es töten; in den meisten Fällen wird es ins Wasser geworfen oder ausgesetzt.
3. Das Kind wird gerettet und wächst zu einem stattlichen Jüngling heran.
4. Der Herrscher trifft mit dem Glückskinde neuerlich zusammen, erkennt, daß es seinerzeit dem Tode entgangen ist und sinnt auf neue Mittel, es zu vernichten; dieses Mittel ist ein Brief, den der Jüngling selbst bestellen soll und nach dessen Inhalt er getötet werden soll.
5. Dieser Anschlag wird dadurch zunichte gemacht, daß von dritter Hand – gelegentlich auch von der Tochter des Herrschers – der Inhalt dahin geändert wird, daß der Bote gut aufgenommen und der Schwiegersohn des Briefschreibers werden soll.
6. Nachdem der Schicksalsspruch so zum größten Teile in Erfüllung gegangen ist, will der Herrscher noch einen letzten Versuch machen, das Glückskind zu beseitigen, und sendet es auf eine Fahrt, auf der es umkommen soll.
7. Wider Erwarten entgeht das Glückskind auch dieser Gefahr und kehrt mit reichen Schätzen beladen zurück.
8. Der glückliche Ausgang bewegt den Herrscher, die Fahrt auch selbst zu wagen, er gerät aber dabei ins Verderben. Der Schwiegersohn wird sein Nachfolger, und die Schicksalsfügung ist voll und ganz in Erfüllung gegangen.

Diesen Verlauf nimmt das Märchen vom „Teufel mit den drei goldenen Haaren", und dasselbe gilt für zahlreiche andere Fassungen dieser Überlieferung. In manchen Fällen ist das Ende des

Herrschers in der Art der Überlieferung vom „Gange nach dem Eisenhammer" gestaltet[17]), da der Herrscher das Ende findet, das er dem Schwiegersohne zugedacht hat. Auch Saxo hat derartige Fassungen gekannt und verwendet, wie sich daran zeigt, daß das Amleth zugedachte Ende seine Begleiter trifft[18]).

Nach dem bisherigen Ergebnisse der Untersuchung stammen aus dieser Überlieferungsreihe die Entsendung nach Britannien, die Briefe und ihre Änderung, der Tod von Amleths Begleitern an seiner Stelle und die gefährliche Sendung zu Hermuthruda, die aber nicht ursprünglich ist und die sonst an dieser Stelle übliche Aufgabe ersetzt.

Daß es sich dabei nicht etwa um eine bloße Übernahme geschlossener Zugfolgen handelt, sondern daß Saxo sowohl den Einzelzügen wie auch dem Gesamtaufbaue nach sehr eigenwillig verfahren ist, wurde oben schon gezeigt. Aber wenn wir auch davon absehen, so fehlen nicht nur so entscheidende Züge wie die Schicksalsfügung, die Aussetzung des Kindes und das nochmalige Zusammentreffen mit dem wider Erwarten Geretteten, sondern es greifen anderseits wesentliche, für den Aufbau der Gesamterzählung entscheidende Züge ein, die der Überlieferung vom Glückskinde unbekannt sind. Hierher gehört, daß Fengo den Bruder tötet und dessen Herrschaft und Weib für sich in Anspruch nimmt, das Verlangen des Neffen nach Rache, wobei er sich des verstellten Wahnsinnes bedient, und schließlich der Mordbrand, bei dem der König samt seinem Gefolge umkommt. Diese Züge sind aber nicht etwa willkürlich zusammengetragen, sondern auch sie stammen aus einem festgefügten und weitverbreiteten Sagenablaufe, der in den Bereich der Reichsgründer- oder Kyrossage gehört[19]). Schon an anderer Stelle[20]) wird ausgeführt, daß diese Sage in verschiedenen Ausprägungen umläuft, deren wichtigste Gruppen dadurch gekennzeichnet sind, daß die Gegenspieler Großvater und Enkel, Vater und Sohn, oder Oheim und Neffe sind. Der ersten Gruppe gehört unter anderem die Kyrossage in der Fassung bei Herodotos, aber auch die Balorsage an, der zweiten die von Kronos und Zeus, der dritten, die auch auf germanischem Boden wohlbekannt ist, die von Ermanerich und seinen Neffen. Das wird nicht nur bei der Sage von den Harlungen deutlich, sondern vor allem aus dem Verhältnisse zu Dietrich von Bern, den Ermenrich des Vatererbes beraubt hat. Auch die Geschichte von Fródi, Helgi und Hróar gehört in diese Gruppe. Daß die feindlichen Brüder, deren einer den anderen der Herrschaft wegen tötet, aber auch sonst bekannt waren, ergibt sich aus der von Herodotos erhaltenen Überlieferung von den Brüdern Kambudja und Smerdis, aus der hellenischen Sage von Theras[21]), der für seine Neffen Eurysthenes und Prokles ähnlich die Herrschaft führt wie Budli für seinen Neffen Ermanerich (Jormunrek), und vor allem schließlich aus der römischen Sage von Romulus und Remus, wo wieder zwei Brüder im Kampfe liegen und die Neffen den Thronräuber der angemaßten Herrschaft berauben. Wenn hier und in der Sage von Fródi zwei Brüder auftreten, so ist damit zu vergleichen, daß der Ermordete auch im Brjámsmärchen und in der Ambalessaga zwei Söhne hat, und dasselbe gilt für eine unmittelbar hierher gehörige Geschichte, die uns das Landnamabók erhalten hat[22]). Danach tötet der Herse Grim den Oendott, der gegen die Ansprüche König Haralds zugunsten der Söhne seines verstorbenen Schwagers Bjǫrn aufgetreten ist. Darauf flieht Oendotts Witwe mit aller Fahrhabe, ihre Söhne Ásmund und Ásgrim aber schafft sie zu ihrem Pflegevater Hedin, weil sie weiß, daß Grim nach ihnen suchen wird. Wirklich holt sie Grim schon auf der Fahrt ein, sucht aber vergeblich nach den Knaben. Er reitet nun zu Hedin und will dort wieder nach Oendotts Söhnen suchen. Er findet im Walde Hedins Sohn Oernolf, der sich aber wahnsinnig stellt und nichts sagt. Auch Hedins zweiten Sohn, Ulf, treffen Grims

Leute, und Grim gibt ihm ein halbes Hundert Silber, damit er die Knaben verrate. Dieser bringt das Geld seinem Vater und erzählt ihm von Grims Verlangen, kehrt aber nicht zu diesem zurück. Da Grim es nicht wagt, Hedin zu Hause aufzusuchen, muß er unverrichteter Dinge nach Hause fahren.

Bis zum Herbste wohnten die Knaben in einem Erdhause, dann entfernten sie sich heimlich, weil sie zu ihrem Großvater Sighvat wollten. Sie verirrten sich aber und kamen schließlich zum Hofe ihres Vaters. Da sie sich in diesen nicht hineingetrauten, begaben sie sich zu einem Nachbarn namens Ingjald, wo sie sich verstellten, aber von der Hausfrau Gyda erkannt wurden, die durchsetzte, daß sie, die gerade am Julabend angekommen waren, den Winter über bleiben durften.

Im Sommer verbrannten die beiden Brüder den Grim in seinem Hause, als er gerade beim Bierbrauen war.

In dieser Erzählung wird Oendott nicht von seinem Bruder getötet, aber auch er hat zwei Söhne, die nach seinem Tode in Sicherheit gebracht werden müssen. Die Knaben wohnen in einem Erdhause wie die Söhne Halfdans, und auch der Zug vom verstellten Wahnsinn findet sich, der aber auf einen der Söhne Hedins übertragen ist. Bei Ingjald verstellen sich Oendotts Söhne ebenso wie Helgi und Hróarr bei Jarl Saevil, und so wie dort werden sie von der Hausfrau erkannt. Der Hallenbrand, in dem der Mörder ihres Vaters umkommt, hat in der Vaterrache der Halfdansöhne ebenso ein Gegenstück wie in der Amleths.

Da sich diesen Überlieferungen noch die in zwei verschiedenen Fassungen erhaltene von Helgis Zuflucht bei Hagal anschließt[23]), ergibt sich bereits aus diesen Beispielen, wie verbreitet das hierher gehörige Erzählgut schon im germanischen Norden allein war. Saxo, der ja auch eine Fassung der Sage von Fródi und seinen Neffen und die ebenfalls hierher gehörige Jugendgeschichte Ermanerichs überliefert, hat also in seinem Berichte von Amleth zwei in sich geschlossene Sagenbereiche miteinander verknüpft, nämlich die Sage vom Neffen, der im Oheime den Mörder seines Vaters und den Räuber des Erbes verfolgt, und die vom Glückskinde mit dem Todesbriefe. Es läßt sich aber zeigen, daß er dabei nicht etwa willkürlich zwei einander völlig fremde Gebilde miteinander verknüpfte, sondern daß sein Verfahren bestimmte innere Gründe hatte.

Es wurde schon hervorgehoben, daß der Zwist zwischen dem Brudermörder und seinen Neffen nur eine besondere Ausprägung der Reichsgründersage ist, in der nach anderer Fassung die Gegenspieler Großvater und Enkel sind. Eine dieser Fassungen nennt als Gegenspieler Afrasjab und Kai Chosru, und gerade sie wurde im Zusammenhange mit der Amlethsage schon wiederholt von der Forschung genannt[24]), da auch in ihr sich der Enkel den Nachstellungen des Großvaters durch verstellten Wahnsinn zu entziehen weiß. Dieser verstellte Wahnsinn findet sich in den verschiedenen Fassungen der Sage wiederholt und hat in einer stark verblaßten Fassung selbst ins Alte Testament Eingang gefunden, wo David vor Saul[25]), der ihn töten will, mit Hilfe von dessen Sohn Jonathas entflieht und zum Philisterkönige Achis kommt, wo er sich, als er erkannt wird, wahnsinnig stellt, wodurch er gerettet wird.

Zwischen der Reichsgründersage und der vom Glückskinde besteht aber dem Gesamtaufbaue nach ein unverkennbarer Zusammenhang. Der Schicksalskündung in den Märchen entspricht in der Reichsgründersage der Traum oder die Weissagung, der Enkel werde den Herrscher vom Throne stürzen, und der Versuch, das Schicksal zu durchkreuzen, setzt damit ein, daß die einzige Tochter jedem Freier versagt und scharf bewacht wird, wie das besonders in der keltischen Sage von Balor zum Ausdruck kommt. Dort heißt es, daß dem Balor geweissagt ist, sein eigener Enkel

werde ihn töten, und um diesem Schicksale zu entgehen, schließt er Eithne in einen uneinnehmbaren Turm ein und läßt sie von zwölf alten Frauen bewachen. In zum Teile entstellter Form findet sich dieselbe Überlieferung in der französischen Sage von Yonec, wo an die Stelle des Vaters ein alter, eifersüchtiger Gatte getreten ist, und bei Saxo, wo Gunwara ebenfalls allen Freiern versagt wird, was aber nicht der Vater, sondern dessen Ratgeber Grep veranlaßt hat. Auch Gunwara wohnt – ähnlich wie die Thora der Lodbrókſage – in einem von einem Walle umgebenen Gemache, und bewacht wird sie, so wie Eithne von zwölf alten Frauen, von dreißig Dienern, die sie unausgesetzt behüten müssen[26]). Als Mac Cinnfhaolaidh trotz aller Vorsicht des Vaters zu Eithne gelangt ist und mit ihr Kinder zeugt, werden die Kinder ins Wasser geworfen, den unerwünschten Freier aber überfällt Balor und tötet ihn mit eigener Hand. Von den drei Kindern des Ermordeten ist eines am Leben geblieben, es wächst in unmittelbarer Nähe des Großvaters auf, der nicht ahnt, wen er vor sich hat – so findet auch in anderen Überlieferungen von Iran bis auf germanischen Boden der Großvater den eigenen Enkel und zieht ihn auf, ohne seine Herkunft zu ahnen – und rächt schließlich an Balor den Tod des Vaters.

An die Stelle der Weissagung tritt in der iranischen Sage von Astyages, Mandane und Kyros wie in zahlreichen anderen Überlieferungen der Traum, der dem Herrscher die durch den Enkel drohende Gefahr verkündet, und dasselbe gilt für die Erzählung Firdousis von Afrasiab, seiner Tochter Ferengis, Sijawusch und Kai Chosru[27]). Auch dem Afrasiab ist durch einen Traum verkündet, er werde von der Hand seines Enkels den Tod finden, und wenn Astyages sich damit begnügt, seine Tochter in die Ferne zu verheiraten, Afrasiab aber die Tochter trotz diesem Traume dem Manne aus Feindesland zur Ehe gibt, so steht wohl fest, daß dieses Verhalten weit weniger folgerichtig ist als das Tun Balors, so daß also die keltische Überlieferung die alten Zusammenhänge am besten bewahrt hat. Kyros wird ausgesetzt wie die Kinder Balors, aber dennoch gerettet, und ebenso bei Hirten erzogen wie Romulus und Remus oder wie Kai Chosru, bei dem dies ebenso auf Befehl des Großvaters geschieht, wie Amlódi auf Befehl des Königs unter die Hirten gesteckt wird.

Mit dem ausgesetzten, aber dennoch geretteten Kinde trifft sein Widersacher neuerlich zusammen. Bei Herodotos geschieht das im Zusammenhange mit dem Königsspiele der Knaben, und Astyages wird nun beruhigt: Kyros ist jetzt, wenn auch nur im Spiele, König gewesen, und damit ist die Weissagung angeblich erfüllt; Astyages hat jetzt, so sagt man ihm, von seinem Enkel nichts mehr zu fürchten[28]).

Sehr glaubwürdig klingt das freilich nicht, und es scheint, als hätte hier Firdousi das Ursprünglichere bewahrt. Als ein neuer Traum Afrasiab ängstigt, wird Kai Chosru vor ihn geführt, aber der Knabe stellt sich wahnsinnig wie Amleth[29]), und das rettet sein Leben, besiegelt aber auch das Schicksal Afrasiabs. Daß dieser sich damit begnügt, den Knaben, der an ihm den Vater zu rächen hat, und von dem ihm verkündet ist, daß er ihn töten werde, in die Ferne zu Hirten zu senden, klingt unglaubwürdig; hier hat offenbar Herodotos, der den Knaben ausgesetzt und von Hirten gerettet werden läßt, die sagenechtere Fassung.

Wir erhalten so, wenn wir die angeführten, im wesentlichen sehr ursprünglichen verwandten Überlieferungen zusammenfassen und jeweils die ersichtlich geänderten Züge ausscheiden, folgenden Verlauf der Reichsgründersage:

1. Einem Herrscher ist geweissagt, daß er von der Hand des Enkels sterben wird.
2. Er versagt daher jedem Freier den Zutritt zu seiner einzigen Tochter und verwahrt sie in einem unzugänglichen Turme.

3. Ein Mann gelangt trotzdem zu der „Jungfrau im Turme" und zeugt ein Kind (oder auch mehrere Kinder) mit ihr.
4. Auf Veranlassung des Herrschers wird der Mann getötet, das Kind aber ausgesetzt.
5. Das Kind wird gerettet und von Hirten großgezogen. Der Herrscher trifft später mit ihm zusammen und erkennt, daß sein Anschlag mißlungen ist. Er verzichtet aber trotzdem auf weitere Maßnahmen, weil der Enkel sich wahnsinnig stellt und daher ungefährlich scheint.
6. Zu gegebener Zeit vollzieht der Enkel die Vaterrache, die Schicksalsbestimmung ist erfüllt.

Vergleichen wir diesen Aufbau mit dem des Märchens vom Glückskinde, so ist die Verwandtschaft unverkennbar. In beiden Fällen sucht ein Herrscher die Schicksalsfügung dadurch unwirksam zu machen, daß er ein neugeborenes Kind, von dem ihm Gefahr droht, zu töten befiehlt, in beiden Fällen wird das Kind gerettet und trifft später nochmals mit dem Gegenspieler zusammen. Im Märchen folgt hier der Zug vom Todesbriefe und sodann der von der gefährlichen Sendung, in der Reichsgründersage aber wird der Verdacht des Herrschers auf irgendeine Weise — sei es durch den verstellten Wahnsinn, sei es durch eine harmlose Auslegung des Sachverhaltes — beschwichtigt. In beiden Fällen büßt der Herrscher sein Leben ein, im Märchen vom Glückskinde dadurch, daß er selbst das dem Schwiegersohne zugedachte Ende findet, in der Reichsgründersage, wo der Enkel an ihm den Vater zu rächen hat, durch den Enkel selbst, der aber im Märchen fehlt: Das verfolgte Kind ist in dem einen Falle der zukünftige Schwiegersohn, im anderen der Enkel.

So unverkennbar wie die Verwandtschaft der beiden Überlieferungsgruppen ist also auch ihre Verschiedenheit in wichtigen Zügen, aus der hervorgeht, daß es sich um zwei anscheinend sehr früh ausgeprägte verschiedene Fassungen handelt, die allerdings auf denselben Grundgedanken zurückgehen. Auch hier zeigt sich eben wieder, daß Märchen und Heldensage — denn ihr gehört die Reichsgründersage in ihren wichtigsten Fassungen an — zwar verwandt, aber keineswegs wesensgleich sind. Dem Märchen fehlt vor allem der Kampf um die Herrschaft, die Tötung des Vaters des Helden und daher auch die Vaterrache.

Oben wurde festgestellt, daß Saxos Bericht von Amleth, der am Oheim den Tod des Vaters zu rächen hat und von ihm auch die widerrechtlich angetretene Herrschaft zurückgewinnt, einer der Hauptgruppen der Reichsgründersage angehört, in der an die Stelle des Gegensatzes zwischen Großvater und Enkel der zwischen Oheim und Neffen getreten ist, wobei vermutlich die uralte Überlieferung von den feindlichen Brüdern zur Ausprägung dieser Gruppe geführt hat. Es sind also verwandte Berichte, die in Saxos Wiedergabe der Amlethsage vereinigt sind, und es ist bezeichnend, daß im Brjámsmärchen der Zug vom Todesbriefe fehlt. Es ist also wohl anzunehmen, daß die aus dem Märchen vom Glückskinde stammenden Züge erst von Saxo oder seiner verlorenen Quelle eingeführt wurden, was wieder darauf deutet, daß die Ambalessaga, die ja auch die Scharfsinnsproben kennt, von Saxo zum mindesten stark beeinflußt ist[30]).

Bei der oben festgestellten Sachlage, aus der sich die Verwandtschaft zwischen der Reichsgründersage und dem Märchen vom Glückskinde ergibt, liegt allerdings die Frage nahe, ob Saxos Fassung wirklich zwei in sich geschlossene Überlieferungsreihen nachträglich miteinander vereinigt hat, oder ob nicht alle ihre Hauptzüge geschlossen unmittelbar der volkstümlichen Überlieferung angehörten. Diese Frage ist jedoch zu verneinen. Am deutlichsten ist die nachträgliche Vereinigung verschiedener Ausprägungen daran kenntlich, daß eine Häufung von Zügen eingetreten ist, die einander wechselseitig ausschließen, vor allem die verstellte Narrheit und die Sendung mit dem

Todesbriefe. Die Verstellung ist sonst das Mittel, das den Helden vor den Nachstellungen seines Feindes bewahrt – wie die Sage nicht nur von Kai Chosru, sondern auch die von Brutus zeigt[31]) –, und es widerspricht schon dem Sinn dieses Zuges, daß Fengo an Amleths Narrheit gar nicht glaubt, sondern ihn trotzdem aus dem Wege räumen will und mit dem Todesbriefe nach Britannien sendet. Völlig unmöglich aber ist, daß Amleth, aus Britannien an Fengos Hof zurückgekehrt, weiter den Narren spielt, und daß ihm das jetzt offenbar geglaubt wird, obwohl schon seine Rückkehr trotz der ihm gestellten Falle zur Vorsicht hätte mahnen müssen. Es ist aber überdies bezeichnend, daß die Sendung nach Britannien in Wahrheit auf den Verlauf der Handlung überhaupt keinen Einfluß hat. Amleth ist als Narr ausgezogen und kehrt als solcher wieder, und merkwürdiger Weise hat er auch sofort wieder die seinerzeit geschnitzten Haken zur Hand, die eine so wesentliche Rolle bei dem Mordbrande spielen. Daß die Erzählung auch sonst von dem Verlaufe des Märchens wesentlich abweicht, wurde schon oben gezeigt.

Es bleibt also dabei, daß zwei allerdings verwandte Erzählungen nachträglich ineinander verflochten wurden. Solche Verbindungen sind auch bei anderen Fassungen nachweisbar, wenn sie auch andere Züge betreffen. Am auffälligsten ist das bei Candrahasa[32]), dessen Vater getötet wird, während die Amme das Kind rettet und seinen Lebensunterhalt als Müllerin verdient. Das ist darum wichtig, weil ja auch Helgi, an dem dieselbe Sage haftet, als Magd verkleidet an der Mühle steht und im übrigen in zahlreichen ebenfalls in diesen Zusammenhang gehörigen Überlieferungen, wie in der Kaisersage, die an Konrad II. und Heinrich III. haftet, das bedeutsame Geschehen sich in einer Mühle abspielt[33]). Dieser Eingang entspricht also deutlich dem der Reichsgründersage. Nachher aber kommt der Knabe seinem Gegenspieler, dem Minister Dhristabuddhi, zu Gesichte, und bei dieser Gelegenheit wird der Schicksalsspruch getan – der Umgebung entsprechend von Brahmanen –, der den Eingang zu den Märchen vom Glückskinde bildet. Auch hier sind also Züge aus der Reichsgründersage und aus dem Märchen vom Glückskinde in einer einzigen Erzählung zusammengefaßt.

Wesentlich einfacher als das Verhältnis der beiden ineinander verflochtenen Überlieferungen zueinander ist die Stellung der Scharfsinnsproben zu beurteilen[34]). Da Saxo den Verlauf des Märchens in dem Sinne geändert hat, daß Amleth nicht die Tochter seines Gegenspielers, sondern die eines Dritten heiratet, konnte der geänderte Brief auch keine Verfügung über deren Hand, sondern nur eine Bitte an den Vater enthalten, dem Amleth die Tochter zum Weibe zu geben. Der von Amleth an den Tag gelegte Scharfsinn läßt seine Klugheit nicht nur im Gegensatze zur früher gezeigten Narrheit um so deutlicher hervortreten, sondern die Scharfsinnsproben werden noch dazu benützt, Amleth als willkommenen Schwiegersohn erscheinen zu lassen. Nötig wäre das zwar nach dem Gesamtaufbau der Erzählung nicht, und wenn Saxo auch die Scharfsinnsproben mit wesentlich mehr Geschick in den Gang der Handlung eingebaut hat als viele andere Züge, so kann das doch nicht darüber hinweg täuschen, daß sie eigentlich überflüssig sind und an dem sich vollziehenden Geschehen keinen Anteil haben. Es handelt sich also hier um ausgesprochenes Fremdgut, das Saxo in seine Erzählung aufgenommen hat und dessen Herkunft aus dem Osten außer Frage steht.

Wenn sich auch gezeigt hat, daß die in die Amlethsage aufgenommenen Überlieferungen außerordentlich weit verbreitet sind und in zahlreichen Fassungen umlaufen, so gibt es doch zu zwei bestimmten Sagen besonders enge Beziehungen, nämlich zu der von Kai Chosru und zu der von Brutus, und tatsächlich wurde der Versuch gemacht, sie entweder von der einen oder der anderen dieser beiden Überlieferungen abzuleiten[35]).

Dem allgemeinen Verfahren entsprechend, das die Vorbilder für die germanischen Überlieferungen vor allem im Bereiche der Antike sah, wurde zunächst an den Kampf des Brutus gegen Tarquinius Superbus angeknüpft, der tatsächlich Übereinstimmungen mit der Amlethsage aufweist, die keineswegs auf Zufall beruhen können[36]). Eine Beurteilung der römischen Überlieferung darf sich aber nicht auf die Sage von Brutus allein beschränken; es zeigt sich nämlich, daß ein und dieselbe Überlieferung wiederholt auf die Königssage abgefärbt hat. Am auffälligsten ist das bei Servius Tullius, der angeblich der Sohn einer Sklavin ist. Ein Vorzeichen – sein Haupt scheint zu brennen, während er schläft – kündet der Tanaquil, daß er zum Herrscher berufen ist, und sie bewegt ihren Gatten Tarquinius Priscus dazu, den Knaben an Kindes Statt anzunehmen, obwohl er selbst Söhne hat. Als Servius herangewachsen ist, wird er mit der Tochter des Tarquinius vermählt und zum Nachfolger ausersehen. Nach der Ermordung des Schwiegervaters spielt ihm wirklich Tanaquil die Herrschaft in die Hände, die ihm nach langer Regierung von Tarquinius Superbus, seinem Schwiegersohne, auf Anstiften der Tullia, seiner eigenen Tochter, geraubt wird.

Das Vorzeichen, das einen Knaben von niedrigem Stande zur Herrschaft beruft, bildet das erregende Moment in den Überlieferungen vom Glückskinde. Der Verlauf ist hier in der Weise umgebogen, daß nun nicht der Versuch gemacht wird, das Schicksal zu durchkreuzen, sondern daß sich Tanaquil dem Schicksalsspruche sofort fügt und den Knaben nicht nur an Sohnes Stelle annimmt, sondern daß auch die Ehe mit der Tochter des Herrschers ohne weiteres geschlossen wird. Daß diese Handlungsweise, die sich, und zwar ohne Begründung, auch gegen die eigenen Söhne richtet, dem ursprünglichen Verlaufe nicht entsprechen kann – so denkt in indischer Überlieferung Dhristabuddhi bei der Weissagung, Candrahasa werde seine Güter besitzen, sofort an die dadurch betroffenen eigenen Söhne –, ist wohl klar, es muß hier also eine starke Änderung vorliegen. Tarquinius wird auf Anstiften der Söhne seines Vorgängers ermordet, und ebenso ergeht es Servius selbst; Tarquinius Superbus, sein Schwiegersohn, ist ja der Sohn des Tarquinius Priscus, des Schwiegervaters und Vorgängers des Servius. Es wiederholt sich also bei jedem der beiden Herrscher dasselbe Geschehen, und wir wissen aus den verwandten Fassungen, daß der Mörder des Herrschers dessen Reich für sich gewinnt, wie das bei Tarquinius Superbus auch tatsächlich der Fall ist. Nur Servius, dessen Bild uns in den schönsten Farben gemalt wird, genießt die Frucht der Taten anderer, und hier ist offenbar die Bruchstelle, wo geneuert wurde. Die Gründe scheinen darin zu liegen, daß Servius, der als vorbildlicher Herrscher dargestellt wird, nicht mit dem Morde an seinem Vorgänger und Schwiegervater belastet werden sollte. Da sich aber alle in den Bereich der Reichsgründersage gehörigen Züge finden, nämlich der aus niederem Stande durch ein Schicksalszeichen zum Herrschertume berufene Knabe – dieselbe Überlieferung haftet an Dietrich von Bern[37] –, seine Heirat mit der Tochter des Herrschers, dessen gewaltsames Ende und schließlich die Nachfolge durch den Helden, ist nicht zu verkennen, aus welchen Quellen die Darstellung schöpft und worin sie geändert hat.

Tarquinius Superbus läßt nicht nur seinen Vorgänger, sondern auch dessen Anhänger töten, und unter den Opfern ist auch sein Schwiegersohn, der Bruder des L. Junius Brutus. Dieser ersinnt als Schutz vor den Nachstellungen des Oheims, daß er sich närrisch stellt – daher stammt sein Name Brutus – und widerstandslos sein Vermögen von Tarquinius rauben läßt. Den Tarquinius Superbus ängstigt ein Vorzeichen[38]), und er sendet seine beiden Söhne nach Delphi, um dort das Orakel zu befragen. Ihnen wird Brutus als Begleiter beigegeben, und er führt als Geschenk

für Apollo einen hohlen, mit Gold gefüllten Stab mit – ein Sinnbild seines eigenen Geistes, dessen klare Schärfe so hinter der angenommenen Torheit versteckt ist, wie das leuchtende Gold in dem unscheinbaren Hartriegelstabe. Was das Orakel auf die Frage des Tarquinius zur Antwort gegeben habe, wird uns nicht berichtet, dagegen aber die Antwort auf die Frage der Boten, wer von ihnen die Herrschaft nach Tarquinius besitzen solle. Den wahren Sinn der Antwort, sie gehöre dem, der zuerst die Mutter küssen werde, versteht Brutus allein, da er absichtlich niederfällt und die Erde, die Mutter aller Menschen, küßt. Hinter dem allen steht offenbar wieder der alte Zug von der Schicksalsfügung, die Brutus zur Herrschaft beruft. Der Übermut von Tarquinius Sohn, der zum Tode der Lucretia führt, gibt dann den Anlaß zum Aufstande und zur Vertreibung des Tarquinius samt seiner ganzen Familie. Brutus, der nach dem Inhalte des Orakels und seinem Verhalten eigentlich nach Tarquinius Superbus König werden müßte, hat geschworen, keinen König mehr zu dulden; er ist einer der beiden ersten Konsuln. Hier wurde offensichtlich ein Ausgleich zwischen dem Sageninhalte, nach dem der Held König werden muß, und der Überlieferung von der Entstehung der republikanischen Verfassung Roms geschaffen.

Vergleicht man diesen Bericht mit der Amlethsage, so fallen zunächst gewisse Ähnlichkeiten auf: Brutus wird mit zwei Begleitern in ferne Länder gesandt, und Livius hebt hervor, damals seien die Länder noch unbekannt gewesen, durch die die Reise ging, und mehr noch die Meere, über die man habe fahren müssen. Das Ziel ist das delphische Orakel, und es mag in diesem Zusammenhange erwähnt werden, daß die Reise des Glückskindes sonst zu der Gestalt in der „anderen Welt" geht, die ein den Menschen verhohlenes Wissen besitzt und schicksalskundig ist. Die gefahrvolle Reise durch unbekannte Gebiete wird besonders in der Erzählung Saxos von der Fahrt zum Utgardaloki hervorgehoben, so daß also das Wesen der Reise nach Delphi unschwer festgestellt werden kann. Im Gegensatze zu Saxos Bericht ist aber keineswegs ersichtlich, warum eigentlich Brutus den beiden Söhnen des Tarquinius als Begleiter beigegeben wurde, und auch die Bedeutung des mit Gold gefüllten Stabes bleibt völlig unerklärt; denn die Angabe, dieser Stab sei ein Sinnbild des hinter angenommener Narrheit versteckten Scharfsinns des Brutus, den er bei der Auslegung des Orakels auch sogleich bewährt, hat im Gesamtaufbau der Erzählung keine Aufgabe zu erfüllen – im Gegensatze zu dem schreckenden Vorzeichen, das vom selben Gedanken ausgeht. Es kommt weiter hinzu, daß der Grundriß der Reichsgründersage, wonach der Oheim den Vater des Helden getötet und die Herrschaft an sich gerissen hat, so daß es gilt, nicht nur den Vater zu rächen, sondern auch das Vätererbe zurückzugewinnen, zwar in der Amlethsage voll und ganz zum Ausdruck kommt, keineswegs aber in der Brutussage. Ob daher die Deutung, die Saxo dem Golde im Stabe gibt, wirklich von ihm erfunden ist oder nicht, so steht doch auf jeden Fall fest, daß in der Brutussage die alten Zusammenhänge stark geändert sind und der Sinn bestimmter Einzelzüge überhaupt nicht mehr erkennbar ist. Es ist bei dieser Sachlage aber äußerst mißlich, die Brutussage als Vorbild für die Amlethsage anzusehen; Saxo hätte in diesem Falle in Erkenntnis des alten Sagenverlaufes die Änderungen der römischen Überlieferung ausmerzen und die sagenechten Zusammenhänge wiederherstellen müssen, was kaum jemand annehmen wird. Aber auch nachträgliche Beeinflussung der Amlethsage durch die von Brutus ist nicht anzunehmen. Diese Beeinflussung müßte sich vor allem auf den mit Gold gefüllten Stab beziehen – denn die Rolle der beiden Begleiter ist ja wieder in beiden Sagen ebenso wie der Zweck der Reise völlig verschieden –, und es ist unglaubwürdig, daß Saxo gerade diesen wenig eindrucksvollen Zug übernommen haben und sinnvoll gedeutet haben sollte. Wenn also der Stab hier wie dort eine Rolle

spielt, dann geht das offenbar auf eine Quelle zurück, die auf beide Sagen eingewirkt haben muß, die wir aber nicht mehr kennen, und in der der Stab vorgekommen sein muß. Auf diese Weise erklärt sich auch die weitere Übereinstimmung, daß beide Helden sich närrisch stellen und einen auf diese Narrheit weisenden Namen führen. Denn auch dieser Zug der Amlethsage kann unmöglich aus der Brutussage stammen, und eine zufällige Übereinstimmung ist ebenso unwahrscheinlich. Es ist zu beachten, daß von der Narrheit des Brutus nur kurz und in allgemeinen Ausdrücken gesprochen wird, während die Amlethsage bis in die Einzelheiten geht und selbst die angeblich närrischen, in Wahrheit aber sinnvollen Antworten Amleths genau wiedergibt. Daß es verfehlt wäre, Saxo einfach die selbständige Ausgestaltung eines aus der Brutussage übernommenen Zuges zuzuschreiben, zeigt schon die Sage von Kai Chosru, in der die verkehrten Antworten ebenfalls genau angegeben sind und eine bedeutende Rolle spielen.

Gerade diese Übereinstimmungen haben dazu geführt, daß man an eine Abhängigkeit der Amlethsage von der iranischen Kai-Chosrusage gedacht hat. Man glaubte dabei zunächst an literarische Zusammenhänge und wollte selbst den Wortlaut der Fragen und Antworten ins Treffen führen[39]). Aber daß derartige Abhängigkeiten in Wahrheit ebensowenig vorliegen wie bei dem Verhältnisse zur Brutussage, hätte man schon daraus erkennen müssen, daß die beiden Sagen verschiedenen Gruppen der Reichsgründersage angehören. Die Gegenspieler sind bei Firdousi Großvater und Enkel, bei Saxo aber Oheim und Neffe, und daß da keine willkürliche Änderung Saxos vorliegt, ergibt sich daraus, daß, wie oben gezeigt wurde, der Gegensatz zwischen Oheim und Neffen in einer ganzen Gruppe der Reichsgründersage heimisch ist. Wie immer hat man eben auch in diesem Falle nicht darauf Bedacht genommen, daß die literarischen Ausläufer einer Sage, wie wir sie in der von Kai Chosru ebenso vor uns haben wie in der von Brutus und in der von Amleth, immer nur gewisse Rückschlüsse auf den Inhalt der zugrunde liegenden Volksüberlieferung zulassen, mit der sie sich aber, einmal in die Hand des Künstlers oder Schriftstellers geraten, der sie seinen Zielen dienstbar macht, keineswegs mehr vollständig decken, so groß die Achtung vor dem übernommenen Stoffe in den meisten Fällen auch ist. Ist also auch der Zusammenhang zwischen den Sagen von Kai Chosru und Amleth ebenso zu bejahen, wie der zwischen der letztgenannten und der Brutussage, so ist er doch hier wie dort nicht literarischer Art, und es wäre verfehlt, an eine unmittelbare Abhängigkeit der literarisch gewordenen Fassungen voneinander zu glauben.

Dem wesentlichen Inhalte nach gehört die Amlethsage, wie sich gezeigt hat, der Reichsgründersage an, und es führt irre, sie einseitig in die Überlieferungen vom Glückskinde einzuordnen und die gerade mit der Reichsgründersage bestehenden Zusammenhänge, aus der doch die für den Ablauf des Geschehens entscheidenden Züge stammen, zu leugnen. Die von Saxo gebotene Darstellung läßt überdies noch einzelne Züge erkennen, die das bisherige Ergebnis bestätigen. Wenn Amleths Milchbruder als dessen Helfer auftritt, so erinnert das an die gleichartige Rolle des Gunno in der Jugendgeschichte des Ermanerich[40]), und da hier mit bewußter Entlehnung doch nicht zu rechnen ist, muß die Gestalt des Helfers tatsächlich in den Zusammenhang gehören. Bei der Zerstückelung des Lauschers, der dann den Schweinen zum Fraße vorgeworfen wird, hat H. Leßmann an den sonst in der Kyrossage auftretenden Zug von der Tötung des Sohnes verwiesen, der dem eigenen Vater zum Mahle vorgesetzt wird. Wenn in der Brutussage nicht beliebige Trabanten, sondern die Söhne des Königs den Helden auf die gefahrvolle Fahrt begleiten, so ist das wohl das Ältere, während die germanische Überlieferung zweifellos wieder darin den

ursprünglichen Zustand erhalten hat, daß die Begleiter den Tod finden. Daß das keineswegs bei der gefahrvollen Reise des Glückskindes zu geschehen braucht, zeigt die Wielandsage, die ja ebenfalls deutliche Spuren der Reichsgründersage an sich trägt und wo Wieland die Söhne des feindlichen Herrschers tötet. Wieder war es H. Leßmann, der das in die hohlen Stöcke gegossene Gold mit den Kleinoden verglichen hat, die Wieland aus Schädeln, Zähnen und Augen der Söhne Niðuðrs schuf, und der von ihm noch nicht gezogene Schluß, daß die beiden Begleiter, die den Tod finden, in Wahrheit die Söhne Fengos sein müßten, ließe sich für seine Ansicht ins Treffen führen. Es würde sich dann um die Umgestaltung eines auch sonst vorkommenden Zuges handeln, und Amleths Worten, seine Begleiter steckten in seinen beiden Stöcken, entspräche es, daß Wieland dem Niðuðr gewissermaßen seine beiden Söhne zusendet. Aber die römische Überlieferung, die gleich zweimal ein Sinnbild für den Helden selbst gebraucht, spricht dagegen, und die Quellenlage ermöglicht keine sichere Entscheidung.

Von den Worten und Taten des sich närrisch stellenden Amleth bleibt manches unerklärbar, wieviel Scharfsinn auch aufgewendet wurde, um ihren Sinn zu ergründen[41]). Aus dem Brjámsmärchen ergibt sich aber, daß die nur scheinbar törichten Wünsche des Helden in Erfüllung gehen und seinem Gegner schweren Schaden zufügen. Das ist der grundlegende Unterschied gegen das Märchen vom „Gescheiten Hans", mit dem nur ein sehr äußerlicher Zusammenhang besteht. Wir müssen annehmen, daß auch Amleths Wort beim Anblicke der Wölfe, solche Füllen wünsche er viele in Fengos Herde, die Folge hat, daß die Raubtiere wirklich einbrechen und Schaden stiften, wie denn auch seine Worte in den anderen Fassungen der Sage über den Wind und die zurückfließenden Wasser offenbar schwerwiegende Folgen haben.

Dagegen scheinen die Worte, in denen das Meer mit einem Schinken, das Schiffssteuer mit einem Messer, der Sand mit Grieß verglichen wird, einen anderen Sinn zu haben. Bei dem Worte vom Mahlen, das durch die Verse Snaebjørns als alter Bestand der Überlieferung bezeugt ist, könnte man an die im Meere versunkene Gold- und Salzmühle Fródis denken, so daß auch hinter dieser Äußerung ein tieferer Sinn verborgen wäre. Bei der Bremse mit dem Strohhalme hat man an das Zeichen des Korndiebes gedacht, an den der Helfer Amleth erinnerte[42]). Der Sinn bestünde dann darin, daß Amleth in derselben Gefahr schwebt, wie der Korndieb, der die Spuren seines Tuns an sich trägt und deshalb überführt werden kann, so daß er Gegenmaßnahmen ergreift. Die sonderbaren Bestandteile des Lagers, das Amleth für sich und seine Gefährtin bereitete, hat man auf ein Mißverständnis Saxos zurückgeführt, der den Doppelsinn der gewählten Worte nicht richtig aufgefaßt habe: Gemeint sind danach die Pflanzen Huflattich, Hahnenkamm und Schilfrohr[43]). Saxos Erklärung, Amleth habe von jedem der drei genannten Gegenstände ein Stückchen verwendet, weist aber auf Grundlagen, die aus der Volkssage bekannt sind. Dort schwört ein habgieriger Bauer, der sich Grund und Boden eines anderen aneignen will, an Ort und Stelle, er stehe auf eigenem Grund und Boden, so wahr sein Richter und Schöpfer über ihm sei. Er hat aber Erde seines eigenen Grundes in die Schuhe getan, und unter seinem Hute, den er beim Eide nicht abnimmt, ist ein Kamm (Richter) und ein Löffel verborgen[43a]). Der Grundgedanke ist hier wie dort, daß zwar eine „Wahrheit" gesagt wird, daß aber trotzdem die andere Seite bewußt irregeführt wird, weil sie der ganzen Lage nach den wirklichen Sinn des Gesagten nicht erfassen kann.

Ein anderes Mißverständnis Saxos, wie es ihm ähnlich auch bei anderer Gelegenheit unterläuft, ist die Erzählung vom landflüchtigen Fiallerus, der nach Undensakre entweicht. Denn mit

Undensakre ist so wie mit Utgard das Jenseits gemeint[44]), und zugrunde liegt eine Redensart, die ausdrückte, daß der Statthalter den Tod fand.

Die Sage von Amleth ist eine eigenartige Fassung der so außerordentlich verbreiteten Reichsgründersage. Wichtige Einzelzüge hat die von Anfang an verwandte Sage vom Glückskinde mit dem Todesbriefe beigesteuert, die besonders in der deutschen Kaisersage fruchtbar geworden ist. Dort fehlt die Vorgeschichte, daß der Herrscher den Vater des Helden töten läßt, und damit die Vaterrache ganz, oder ist doch so weit abgeblaßt, daß an die Stelle der Tötung die Verbannung getreten ist. Diese Fassungen sind geradezu unmittelbar aus dem Märchen vom Glückskinde abgeleitet, wenn es selbstverständlich auch hier wieder verfehlt ist, die abendländischen Zeugnisse aus literarischen Fassungen des Ostens abstammen zu lassen. Gerade im Osten, und zwar im besonderen in Iran, haben sich die für die Amlethsage so wichtigen Züge der Kyrossage ausgeprägt, die den Kampf um die Herrschaft und den Gegensatz zwischen Verwandten – Großvater und Enkel, Vater und Sohn, Oheim und Neffe – stark in den Vordergrund schieben. In der Amlethsage mischen sich, wie die Untersuchung ergeben hat, Züge aus den beiden verwandten, aber, wie schon der Bericht des Herodotos zeigt, früh selbständig ausgeprägten Fassungen. Denselben Vorgang der wechselseitigen Beeinflussung können wir auch sonst feststellen, wie das oben bei der indischen Überlieferung von Candrahasa gezeigt wurde. In der Brutussage muß sich übrigens etwas Ähnliches abgespielt haben, da ja auch dort die gefährliche Reise in die – vom delphischen Orakel vertretene – „andere Welt" eine Rolle spielt. Trotz äußerlicher Ähnlichkeit darf dieser Zug aber nicht mit Amleths Reise nach Britannien verglichen werden. Denn die Reise des Brutus entspricht der Sendung des Helden zum Teufel mit den goldenen Haaren, der Thorkills zum Utgardaloki und, wenn wir die Amlethsage vergleichen, der Amleths zu Hermuthruda, während der Todesbrief, mit dem Amleth nach Britannien gesendet wird, in der Brutussage weder vorkommt noch sich als ehemals vorhanden erweisen läßt: Die Reise des Amleth nach Britannien und die des Brutus nach Delphi sind sagengeschichtlich durchaus verschiedener Art. Die weite Verbreitung des Stoffes und die Fülle der vorhandenen Fassungen haben aber zur Folge, daß bestimmte äußere Ähnlichkeiten immer wieder auftreten, die dennoch nicht den Schluß auf unmittelbare Abhängigkeiten gestatten.

So wenig die Meinung Anklang finden wird, die durch ihre Einzelzüge und den Gesamtaufbau untereinander verbundenen Überlieferungen seien an verschiedenen Stellen der Erde unabhängig voneinander entstanden, so wenig ist es gerechtfertigt, die einzelnen Fassungen in geschichtliche Abhängigkeit untereinander bringen zu wollen. Daß das zum Beispiel bei der mittelalterlichen Kaisersage und den uns bekannten östlichen Fassungen nicht möglich ist, wird selbst von den Vertretern literarhistorischer Abhängigkeiten anerkannt[45]), und wir werden als tragende Grundlage vor allem die ungeschriebene, volkstümliche Überlieferung anzusehen haben, aus der die zahlreichen, in den Zusammenhang gehörigen Märchen bei so vielen, allerdings im wesentlichen stammverwandten Völkern, ohne daß sie auf ein erkennbares literarisches Vorbild zurückgingen, aufgezeichnet wurden. Wie im Osten sind auch im Abendlande zahlreiche Fassungen der hierher gehörigen Überlieferungen bekannt geworden, wenn sie zum Teil auch in einer Gestalt auftreten, die ihre Zugehörigkeit nicht ohne weiteres erkennen läßt. Die Hauptherde der Verbreitung und wohl auch die Entstehung bestimmter Fassungen haben wir in Iran und Indien zu suchen, doch ist der Stoff der abendländischen Überlieferung ebenfalls schon früh geläufig, und ihre Spuren finden sich in sehr alten Quellen, so daß wir zu der Annahme berechtigt sind, daß uraltes, den

arischen Völkern gemeinsames Erbgut vorliegt. Dieses wurde allerdings bei der starken ostwestlichen Kulturströmung, die die germanischen Völker beeinflußt hat, zum Teil von stammverwandtem östlichem Gute überlagert. Davon abgesehen sind die in unseren Bereich gehörigen Überlieferungen auch zu nichtarischen Völkern abgewandert, und neben mündlicher Übertragung spielt hier gewiß auch die literarische Überlieferung eine Rolle: Wir müssen ja überhaupt bei diesen Dingen mit einem „sowohl – als auch" rechnen und dürfen sie nicht ausschließlich auf ein „entweder – oder" zuspitzen. Das ist auch bei der Antwort auf die Frage zu beachten, ob die finnische Überlieferung von Kullervo in unseren Zusammenhang gehört und ob sie von der Amlethsage abhängig ist[46]). Die Übereinstimmungen mit der übrigens zum Teil verworrenen Überlieferung sind indes so allgemeiner Art, daß zwar die Zugehörigkeit an sich, keineswegs aber eine Entlehnung gerade aus der Amlethsage erweisbar oder auch nur wahrscheinlich wäre.

Beziehungen zu anderen germanischen Stoffen scheinen sich dadurch anzudeuten, daß der Name von Amleths Vater auch noch in anderem Zusammenhange auftritt; denn der Name Aurvandill, der in englischer Überlieferung als Earendel, langobardisch als Auriwandalo, deutsch als Orendel auftritt, kehrt wieder in der Geschichte von Thor, der den Riesen Aurvandill in einem Korbe über die Eisflüsse des Nordens getragen habe. Was wir aber von diesem Aurvandill, von Amleths Vater und vom Helden der deutschen Dichtung Orendel erfahren, läßt in keiner Weise erkennen, daß mit demselben Namen auch dieselbe Gestalt gemeint sei; der vom Bruder ermordete und von seinem Sohne gerächte Herrscher hat weder mit dem Riesen Aurvandill noch mit Orendel etwas zu tun, und der englische Earendel ist nirgends als Held einer Erzählung überliefert. Dieser Befund erlaubt es gerade in Verbindung mit dem weit verbreiteten und offenkundig sehr beliebten Namen nicht, auf einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Trägern dieses Namens und Amleths Vater zu schließen[47]).

Seinem Stoffe nach gehört der Amlethroman zweifellos zur Heldensage; das tun die zahlreichen verwandten Überlieferungen deutlich dar. Auch Amleths Gesinnung, der von Jugend an den Gedanken an die Rache für den ermordeten Vater hegt und der Mutter die Art ihres Tuns mitleidlos vor Augen führt, so daß sie aus schwerster Verirrung wieder zum Gebote der Ehre und Treue zurückfindet, den schließlich die Pflicht aus der Fremde, wo ihm Ehren und Glück zuteil geworden sind, in die Heimat zurückruft, entspricht dem Geiste der germanischen Heldensage. Dennoch ist die Kluft zwischen dem klugen, scharfsinnigen Rechner, der seinen Gegner ausschließlich durch List zur Strecke bringt, und den Gestalten unserer Heldensage, die auch in schwerster Not und in ungünstigster Lage den Gegner mit dem Schwerte bekämpfen und den Sieg ausschließlich ihrer Tapferkeit, ihrem unbeugsamen Siegeswillen verdanken, nicht zu übersehen. Der Antrieb des Handelns ist immer noch derselbe wie in unseren ursprünglichsten Heldendichtungen; der Weg zum Ziele aber hat sich durchaus gewandelt, und es ist bezeichnend, daß der Zweikampf, in dem Shakespeares Hamlet mit dem Bewußtsein fällt, den Auftrag des toten Vaters erfüllt zu haben, seiner Vorlage nicht angehört. Der Unterschied, der Saxos Bericht über Amleth von den leuchtendsten Gestalten unserer Heldensage trennt, ist so groß wie der zwischen dem Heldendichter, dem der Schwertkampf ebenso gelingt wie die Dichtung von den Taten der Vorzeithelden, und dem Mönche, dem wir die Kunde von Amleths Schicksalen und Taten verdanken.

Anmerkungen

[1]) Über die Amlethsage siehe Schneider, ENGHS., S. 108ff.; derselbe, GHS. II, 225ff. Schick, Corpus Hamleticum, bisher 4 Bände, 1912, 1932, 1934, 1938. Die beiden ersten Bände umfassen die Stoffsammlung zum „Glückskinde mit dem Todesbriefe", die beiden letzten die „Scharfsinnsproben". Ferner: H. Leßmann, Die Kyrossage in Europa, Charlottenburger Programm 1906; G. Hüsing, Beiträge zur Kyrossage, Berlin 1906. Saxos Bericht verteilt sich auf das dritte und vierte Buch; Holder, S. 85ff., Übersetzung von Herrmann, S. 110ff. Dazu Herrmanns ausführliche Darstellung der Sage und ihrer stofflichen Beziehungen, Saxo II, 248ff. Ferner Heusler bei Hoops I, 78. Weiteres Schrifttum bei Herrmann, Heusler und Schneider.

[2]) Schneider, GHS. II, 241; Heusler, Hoops I, 78ff; Herrmann Saxo II, 256.

[3]) Die Übersetzung Thule XX, 173f. (von F. Niedner).

[4]) Rittershaus, Die neuisländischen Volksmärchen, S. 429, Nr. CXXII, Brjám der Narr. Leßmann, Kyrossage in Europa, S. 21.

[5]) Zur Ambalessaga siehe Herrmann, Saxo II, 273f.; Schneider, GHS. II, 232; Leßmann, Kyrossage in Europa, S. 20.

[6]) Das zeigt sich besonders darin, daß wie in der Sage von Fródi und seinen Neffen oder wie in der von Ermenrich und den Harlungen von zwei Brüdern die Rede ist, während Saxo von einem Bruder Amleths nichts weiß. Der Milchbruder, der als Warner wichtig ist, kann nicht in diesen Zusammenhang gestellt werden, weil ja der Hauptton der Erzählung auf dem verschiedenen Verhalten der beiden Brüder beim Tode des Vaters und auf der dadurch hervorgerufenen verschiedenen Behandlung durch den Brudermörder liegt. Eher ist an Romulus und Remus zu erinnern, wo ebenfalls einer der beiden Brüder, und zwar von der Hand des anderen, den Tod findet. Das geschieht aber im Kampfe um die Herrschaft, wie die von Livius I, c. VII wiedergegebene Überlieferung erzählt, und wir finden hier also wieder den auch für Horwandillus und Fengo bezeichnenden Zug vom Bruderkampfe, der in die Reichsgründersage gehört. — Die „Geschichte" der römischen Könige ist, wie später gezeigt werden soll, überhaupt außerordentlich stark von Zügen der Reichsgründersage durchsetzt. — Davon abgesehen ist wohl auch die Verwendung der hölzernen Haken von Saxo kaum im ursprünglichen Sinne wiedergegeben. Das Ältere scheint zu sein, daß die Zecher mit den Haken auf ihren Sitzen festgehalten werden, siehe Leßmann, Kyrossage, S. 21, und Hüsing, Beiträge zur Kyrossage, S. 140, wo auf die Schmiedesagen hingewiesen wird, in denen der Teufel auf einem Stuhle festgehalten wird. Die sagengeschichtlichen Parallelen ermöglichen so erst das Verständnis.

[7]) Müller-Lisowski, Irische Volksmärchen, Nr. 4, Balor. Auch auf die Bedeutung der Kuh hat Leßmann, Kyrossage in Europa, S. 21, verwiesen.

[8]) Mudrak, DHS., S. 91f.

[9]) Mudrak, DHS., S. 92f.

[10]) Bagrat Chalatianz, ZVfVk. 14 (1904), 295; ähnlich übrigens auch ebenda, S. 386.

[11]) Darüber siehe besonders den Abschnitt über die Sage von Ragnar Lodbrók, S. 116f. (Thora, Hladgerdr).

[12]) So zum Beispiele bei Löwis of Menar, Russische Volksmärchen, Nr. 20, Der beinlose und der blinde Held. Weiteres bei Panzer, Sigfrid, S. 154f., und Löwis of Menar, Die Brünhildsage in Rußland, S. 25f. Eine französische Parallele bei Herrmann, Saxo II, 289, die aber nicht als Quelle gelten kann.

[13]) Grimm, KHM., Nr. 29, Der Teufel mit den drei goldenen Haaren. Dazu BP. I, 276ff.

[14]) Die Änderung nimmt sonst immer eine dritte, unbeteiligte Person vor. Über Fälle, in denen das Mädchen den Brief ändert, das die Gattin des Helden wird, siehe BP. I, 286, Anm. 1, wo aber gerade das hier vorliegende Beispiel nicht erwähnt ist.

[15]) Schick, der jeden Zusammenhang mit der Reichsgründersage (Kyrossage) ablehnt und die Amlethsage ausschließlich als Zweig der Sage vom Glückskinde mit dem Todesbriefe ansieht, muß folgerichtig annehmen, daß „diese Art der Verfolgung, durch Aussetzung, in der nordischen Sage bereits wieder ausgeschieden ist". Corpus

Hamleticum II, 268. Es ist aber nicht anzunehmen, daß dieser Zug unserer Sage überhaupt jemals angehört habe, die dafür die Verfolgung und als Gegenmittel den verstellten Wahnsinn besonders hervorhebt. Es zeigt sich, daß die einseitige Auffassung Schicks, der ausschließlich die Sage vom Glückskinde als Quelle gelten lassen will, sich auch für die gesamte Beurteilung als Fehlerquelle erweist.

[16]) Saxo, Holder, S. 292ff., Übersetzung von Herrmann, S. 593ff. Die Zusammenhänge mit der Überlieferung vom Glückskinde sind längst erkannt und unbestritten, siehe das von Herrmann, Saxo II, 598, Anm. 1) angeführte Schrifttum.

[17]) Siehe darüber Schick I, 299; Heller, HDM. I, 509ff. Abgesehen vom Auftreten des Zuges vom „Gange nach dem Eisenhammer" in der indischen Überlieferung von Candrahasa (Schick I, 170ff.) sei als Beispiel noch das russische Märchen „Marko der Reiche" (Löwis of Menar, Russische Volksmärchen, Nr. 35) genannt, wo die Talgfabrik, in die der Held gesendet werden soll, der Sendung des Candrahasa in den Candikatempel entspricht; vgl. Hüsing, Beiträge zur Kyrossage, S. 122f. Wie im russischen ist das Motiv auch im neugriechischen Märchen verstümmelt (Kretschmer, Neugriechische Märchen, Nr. 27), wo ein Pfahl niederzustürzen und den unter ihm vorbeigehenden Helden zu zermalmen droht. Dieser entgeht der Gefahr, doch fehlt die Fortsetzung, daß nun der König selbst die Fahrt wagt und dabei von dem Pfahle zerschmettert wird.

[18]) Auch an den Tod der Begleiter Thorkills bei der Fahrt zum Utgardaloki ist hier um so mehr zu erinnern, als sie ja aus Neid, in dem Streben, Thorkill zu beseitigen, den König dazu veranlassen, die gefährliche Fahrt anzuordnen. Bezeichnend ist, daß Thorkill darauf besteht, die falschen Ratgeber müßten ihn begleiten.

[19]) Darüber siehe, abgesehen von den unter Anm. 1 genannten Arbeiten, Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 385ff.; ferner Mudrak, DHS., Register unter „Kyrossage" und „Reichsgründersage". Ein Gesamtüberblick bei Mudrak, der Gründer und Beherrscher des Reiches in sagenhafter Überlieferung. N. S. Monatshefte, Nr. 331 (April 1941), S. 309—322.

[20]) Mudrak, DHS., S. 29.

[21]) Herodotos IV, 147. Siehe dazu L. Radermacher, Mythos und Sage bei den Griechen, 1938, S. 169. Über die Jugendgeschichte Ermanerichs und das Verhältnis zu seinem Oheime siehe besonders Mudrak, DHS., S. 11ff.

[22]) Baetke, Thule XXIII, 118ff.

[23]) Siehe darüber den Abschnitt über die Helgisage, S. 37; 43; 52ff.

[24]) O. L. Jiriczek, Hamlet in Iran, ZVfVk. X, 353ff.; Leßmann und Hüsing in den unter Anm. 1 genannten Arbeiten. Herrmann, Saxo II, 278f., hebt mit Recht hervor, daß Schick mit Unrecht im Zuge vom Glückskinde mit dem Todesbriefe das entscheidende Motiv der Amlethsage sieht. Für die Zugehörigkeit des iranischen Stoffes spricht sich auch Schneider, GHS. II, 248, aus und betont, daß die Ähnlichkeiten weit durchschlagender sind als die Gemeinsamkeiten mit der Brutussage. Die grundlegende Arbeit Hüsings, die überhaupt erst die Unterlagen für eine weiter ausschauende Untersuchung geschaffen hat, wird leider nicht ausgenutzt. Sie wird im besten Falle (so von Schick, Corpus Hamleticum II, 251, Anm. 1) genannt, aber keinswegs ausgeschöpft. Herrmann greift Saxo II, 259 wenigstens H. Leßmanns Feststellung auf, der Kyrossage in Europa, S. 25, im Anschlusse an Hüsing darauf verweist, daß der Zug vom verstellten Wahnsinne auch an Kyros dem Jüngeren haftet.

[25]) Darauf hat schon Jiriczek, a. a. O., hingewiesen. Die Stelle im Alten Testamente 1. Sam. 21, 11—16.

[26]) Zu dem hier angegebenen Stoffe siehe die Nachweise im Abschnitte über die Sage von Ragnar Lodbrók, S. 115ff.

[27]) Mudrak, DHS., S. 25ff.

[28]) Herodotos I, 107ff. Auszugsweise Übersetzung unter Hervorhebung der für den Aufbau wesentlichen Züge bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 409ff.

[29]) Siehe dazu besonders Herrmann, Saxo II, 278f.

[30]) Die Möglichkeit, daß Saxo bei seiner Darstellung einer uns unbekannten Quelle folgt, muß selbstverständlich offen bleiben. Dann müßte die Ambalessaga nicht von Saxo beeinflußt sein, sondern auf dieselbe Quelle zurückgehen, aus der Saxo schöpft. Aber diese Quelle müßte jedes Falles bereits literarischer Art gewesen sein, und es ist unwahrscheinlich, daß sie so vollständig verschwunden wäre.

[31]) Weitere Parallelen führt Herrmann, Saxo II, 259 an.

[32]) Auf diese Parallele hat erstmalig Hüsing, Beiträge zur Kyrossage, S. 119ff., verwiesen und S. 129f. die Bedeutung des Zuges von der Mühle hervorgehoben. In der indischen Überlieferung ist dieser in den

abendländischen Fassungen stark hervortretende Zug fast ganz verblaßt, ein deutliches Zeichen dafür, daß man keine Genealogie aufstellen darf, an deren Spitze die indischen Fassungen gestellt werden können. An solchen Beispielen zeigt sich, wie verfehlt es ist, hier nur nach literarhistorischen Abhängigkeiten zu suchen, die lediglich aus der zeitlichen Stellung der einzelnen Fassungen erschlossen werden.

[33]) Siehe dazu Schick, Corpus Hamleticum II, 82ff. Einige der wichtigsten Zeugnisse für die Kaisersage sind zusammengestellt bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 414ff.

[34]) Über die Verbreitung des Stoffes in der Literatur besonders des Ostens siehe den dritten und vierten Band von Schicks Corpus Hamleticum. Siehe auch BP. IV, 323.

[35]) Zur Verbindung mit der Sage von Kai Chosru siehe die in Anm. 24 genannten Arbeiten. Zu Brutus siehe Detter, Die Hamletsage, ZfDA. 36 (1892), 1ff. Für wesensgleiche, aber im Kerne unabhängige Ausgestaltung — ausgenommen die Geschichte vom Stocke — tritt Schneider, GHS. II, 247, ein.

[36]) Zum Folgenden siehe Livius I, c. 34ff. Weiteres bei Herrmann, Saxo II, 276.

[37]) Mudrak, DHS., S. 37f.

[38]) Bei Cicero, De divinatione I, 22, ist von einem Traume des Tarquinius die Rede, wonach ihn einer von den zwei Widdern, die er opfern will, zu Boden stößt: Auch Tarquinius hat, wie schon Livius berichtet, von zwei Brüdern einen getötet, der zweite vertreibt ihn selbst. — Livius weiß von Traume nichts und erzählt dagegen von einer Schlange, die aus einer Säule kriecht. Das geht ebenso auf die Verstellung des Brutus, wie das Gold im Stabe auf sie gedeutet wird.

[39]) So Zenker, Boeve — Amlethus, S. 207ff.

[40]) Mudrak, DHS., S. 11; 17ff.

[41]) Herrmann, Saxo II, 254ff.; Schneider, GHS. II, 228f.; 241.

[42]) Schneider, GHS. II, 229.

[43]) Schneider, a. a. O.

[43a]) Siehe z. B. Vernaleken, Alpensagen, herausgegeben von Burg (1938), S. 246; 283.

[44]) Dieser Sinn steht jedes Falles fest, wenn auch die Bedeutung von Undensakre im engeren Sinne schwer feststellbar ist. Siehe über sie Herrmann, Saxo II, 252, Anm. 1.

[45]) Schick stellt Corpus Hamleticum II, 98 fest, daß keine morgenländische Quelle Gottfrieds von Viterbo aufzutreiben ist.

[46]) Kalewala, 31.—36. Rune. Danach zieht Untamoinen gegen seinen Bruder Kalerwoinen, tötet seine Verwandten — aber nicht ihn selbst, denn er tritt später wieder auf — und verbrennt seinen Hof. Nach diesem Geschehen wird Kullervo geboren. Der Knabe ist sogleich außergewöhnlich groß und stark und denkt schon im Alter von drei Monaten an Rache für die Wunden des Vaters und die Tränen der Mutter. Untamoinen, der das hört, sinnt: „Meinem Haus bringt er Verderben / In ihm wächst Kalervo wieder". Das Kind wird nun in ein Faß gesteckt, das ins Wasser geworfen wird, kommt aber nicht um. Auch im Feuer kann Kullervo nicht vernichtet werden, und auch der Galgen bringt ihm nicht den Tod. Als er die ihm aufgetragenen Arbeiten nach der Art des Märchens vom „Jungen Riesen" (Grimm, KHM., Nr. 90) erledigt, wird er an den Schmied Ilmarinen verkauft. — Auch bei Ilmarinen stiftet er nur Schaden, Ilmarinens Weib wird durch seine Schuld von Raubtieren gefressen. Er flieht vor der Rache des Schmiedes, und eine Alte weist ihn zu seinen Eltern, die noch leben. Er zieht dann zur Rache gegen Untamoinen, dessen ganzes Volk er vertilgt. — Auch hier handelt es sich um Oheim und Neffen, das Kind wird ausgesetzt, dagegen fehlt eine ganze Reihe von Zügen der Amlethsage. — Der Aufenthalt beim Schmiede ist gänzlich umgedeutet; Ilmarinen entspricht dem Müller, der sonst das Kind rettet. Mit Saxos Amlethsage besteht kein unmittelbarer Zusammenhang.

[47]) Einen Zusammenhang herzustellen bemüht sich F. R. Schröder in seiner Abhandlung „Der Ursprung der Hamletsage", GRM. 26 (1938), S. 81ff. Schröder verweist auf den Kampf mit Koll, in dem er den vom jungen Gotte besiegten alten Vegetationsdämon erkennen will, während er im Gegensatze zu Fengo eine Erinnerung an den Kampf zwischen Sommer und Winter sieht. Den Namen Aurvandill deutet er als „Sumpfgerte" und verweist auch auf die Geschichte von Amleths Beilager. So recht der Verfasser aber auch mit der Ablehnung der einseitigen literarischen Betrachtungsweise hat, stützen sich seine eigenen Ausführungen zu sehr auf bloße Etymologien, die mindestens zweideutig sind. Zum ganzen siehe Jente, Die myth. Ausdrücke im altengl. Wortsch. S. 98 und de Vries, AGRG I, 248; II, 221f.

Ragnarr Lodbrok

1. Die Überlieferung

Wie wenig einheitlich die Beziehungen zwischen Heldensage und Geschichte sind, darüber belehrt uns ein Blick auf die Sagen, deren Helden geschichtliche Gestalten sind oder in denen sich doch sonst noch Zusammenhänge mit geschichtlichen Abläufen erkennen lassen. Ermenrich ist ebenso wie Dietrich von Bern der Held eines Geschehens, in dem die geschichtlichen Verhältnisse, wenn überhaupt, nur äußerlich erkennbar sind, während der Sagenverlauf nach ganz anderen, der Überlieferungswelt angehörigen Grundsätzen aufgebaut ist[1]). In manchen Fällen, wie beim Burgundenuntergange oder in der Sage vom Bruderkampfe zwischen Angantý und Hlǫð, stellen die feststellbaren geschichtlichen Beziehungen eine spätere, überlagernde Schicht dar[2]), und in anderen Sagen, wie in der Dichtung von Kudrun, treten geschichtliche Züge nur nebenbei und schwer erkennbar auf[3]).

Eine Gestalt der Geschichte ist auch Ragnarr Loðbrók; von ihm und seinen Söhnen berichten sichere geschichtliche Zeugnisse[4]), so daß hier den Fällen, in denen – wie bei Wieland, Helgi oder Sigfrid – ein Zusammenhang mit einem geschichtlichen Helden nicht erweisbar ist, wieder ein solcher gegenübersteht, in dem die Frage zu untersuchen ist, wieweit das Bild des Helden der geschichtlichen Wirklichkeit entspricht.

Ragnarr und seine Söhne sind nach unseren geschichtlichen Zeugnissen echte Wikingergestalten des neunten Jahrhunderts, wir können ihr Auftreten in England und Irland, aber auch in Mittelmeerländern verhältnismäßig gut verfolgen, wenn auch nicht immer volle Klarheit zu gewinnen ist[5]). An diese geschichtlichen Gestalten nun heften sich Züge der Volksüberlieferung, und unsere wichtigsten Denkmäler über sie mischen in einer sonst nicht wiederkehrenden Weise die Erinnerung an die geschichtlichen Vorgänge mit den Erzählungen, deren Verbindung mit Ragnar Loðbrók diesen zu einer Gestalt der Heldensage hat werden lassen.

Schon rein äußerlich wird Ragnarr in der nach ihm benannten Saga[6]) dadurch in den Bereich der Heldensage gerückt, daß ein unmittelbarer Zusammenhang mit der Vǫlsungasaga hergestellt wird. Die Erzählung bewirkt den Übergang von der einen Sage zur anderen durch den Bericht über das Schicksal Áslaugs, der Tochter Sigurds von Brünhild. Heimir, einst Brünhilds Pflegevater, habe nach dem Tode von Áslaugs Eltern gefürchtet, man werde dem Kinde nachstellen, und in seinem Gram über Brünhilds Tod Reich und Gut im Stiche gelassen. Um Áslaug schützen zu können, ließ er eine Harfe machen, in deren Gestell er das Kind verbarg. So zog er durch das Land. In Norwegen kehrte er einst im Gehöfte „Zur Spangarheide" beim Bauern Áki ein. Das Weib des Bauern, Grima, sah, daß aus der Harfe Fransen eines kostbaren Kleides hervorkamen, und meinte daher, der Alte führe kostbares Gut mit sich. In ihrer Geldgier überredete sie ihren Gatten, den Fremden zu erschlagen und sich seiner Habe zu bemächtigen. Nach längerem Widerstreben fügt

sich Aki Grimas Wünschen und erschlägt Heimir im Schlafe. Da Grima die Harfe nicht öffnen kann, zerschlägt sie sie, findet in ihr aber statt der erwarteten Schätze Áslaug. Die beiden beschließen, das Kind aufzuziehen. Sie nennen es „Kráka", das heißt Krähe, scheren es kahl und reiben es mit Teer ein, um es möglichst häßlich erscheinen zu lassen; es muß die schlechteste Arbeit tun.

Nach diesem Vorberichte wendet sich die Saga den Schicksalen Ragnar Lodbróks zu. Sie erzählt von Thóra, der Tochter des Jarls Herraud, die ihrer Schönheit wegen borgarhjǫrtr, „Hirsch in der Burg", genannt war. Ihr Vater hatte ihr ein eigenes, umzäuntes Wohnhaus bauen lassen und sandte ihr täglich Geschenke, darunter einmal einen kleinen Lindwurm von ungewöhnlicher Schönheit. Thóra setzte ihn in eine Truhe und legte Gold unter ihn. Mit dem Lindwurme wuchs auch das Gold, doch hatte das Untier bald keinen Platz mehr in der Truhe und selbst in der Stube, und so ringelte es sich denn draußen um das Haus herum; Kopf und Schwanz berührten einander. Der Lindwurm brauchte einen ganzen Ochsen für jede Mahlzeit und ließ niemanden in das Haus; nur der Mann, der ihm das Fressen brachte, hatte Zutritt.

Jarl Herraudr gelobte nun, dem Manne, der den Wurm erschlage, Thóra zum Weibe zu geben, und als Mitgift das Gold, das unter dem Wurme lag. Aber wenn sich die Kunde davon auch verbreitete, so wagte dennoch niemand den Kampf.

Davon hört Ragnarr, der Sohn Sigurd Hrings von Dänemark, des Herrschers, der in der Brawallschlacht Harald Kampfzahn besiegt hatte. Schon in früher Jugend hatte sich Ragnarr ein Gefolge und Kriegsschiffe verschafft und war ein gewaltiger Krieger, groß von Wuchs, schön und klug, für seine Feinde furchtbar. Er läßt sich Hose und Mantel von Loden machen und beides in Pech sieden. Dann fährt er mit seinen Schiffen nahe zu Herrauds Gebiet und begibt sich eines Morgens allein und ohne sein Ziel jemandem zu nennen, von den Schiffen hinweg. Er hat die in Pech gesottene Kleidung an und trägt einen Spieß, dessen Speernagel er entfernt hat. Als er zu Thóras Behausung kommt, schläft noch alles; er greift den Wurm sogleich an und versetzt ihm zwei furchtbare Stiche, deren zweiter das Untier in den Rücken trifft. Ragnarr zieht den Spieß so heftig aus der Wunde, daß das Speereisen in ihr stecken bleibt. Der Wurm windet sich im Todeskampfe und es entsteht ein furchtbares Getöse, so daß das Haus erbebt. Ein Blutstrahl trifft Ragnar, der sich abgewendet hat, in den Rücken, aber seine Kleidung schützt ihn vor Schaden. Thóra, die von dem Lärme erwacht war, fragte den Fremden, den sie eben weggehen sah, um seinen Namen, aber dieser gab nur eine ausweichende Antwort und entfernte sich sogleich.

Als man den Wurm erschlagen fand, dachte Herraudr an das Versprechen, das er an diese Tat geknüpft hatte. Auf Thóras Rat wird eine Versammlung berufen, zu der alle Männer kommen müssen, und es wird kundgetan; wer behaupten wolle, daß er den Wurm erlegt habe, der müsse den Speerschaft mitbringen, auf den das Eisen passe, das man aus der Wunde des Tieres gezogen hatte. Zu dieser Versammlung kam auch Ragnarr mit seinem Heere. Nachdem Herraudr verkündet hat, daß der seine Tochter zum Weibe erhalte, der sich als Töter des Wurmes ausweise, wird die Speerspitze von einem Manne zum anderen getragen. Sie paßt zu keines Mannes Schaft, bis die Reihe an Ragnar kommt. Da erkennt man in ihm den Vollbringer der Tat, er wirbt um Thóra und erhält sie zur Gattin; sie schenkt ihm zwei Söhne, Eirík und Agnar. Doch erkrankt sie und stirbt. Voll Schmerz über ihren Verlust überläßt Ragnarr die Herrschaft seinen Söhnen und geht auf Heerfahrt.

Einmal ankert er mit seinem Heere in der Nähe von Akis Hofe „Zur Spangarheide" und die Köche gehen an Land, um Brot zu backen. Da kommt Kráka, die früh mit ihrer Schafherde

ausgezogen war, zurück, und als sie die Fremden sieht, wäscht sie sich trotz dem Verbote Grimas; ihr Haar reicht bis zum Boden und glänzt wie Seide. Die Köche, die sich über ihre Schönheit wundern und nicht glauben wollen, daß das die Tochter der häßlichen Alten sei, verlangen nun, daß Kráka ihnen bei ihrer Arbeit helfe, und das tut diese auch. Aber die Köche sehen immer nur auf ihre Schönheit, achten nicht auf ihr Geschäft, und das Brot verbrennt. Als Ragnarr sie wegen ihrer schlechten Arbeit zur Rede stellt, sagen sie, an allem sei die Schönheit Krákas schuld und behaupten, sie sei ebenso schön wie einst Thóra. Da antwortet Ragnarr, er werde ihnen ihre Achtlosigkeit vergeben, wenn sie die Wahrheit gesagt hätten; sei aber das Mädchen weniger schön als Thóra gewesen sei, so sollten sie hart bestraft werden.

Er sendet Boten zu ihr, die Kráka einladen sollen, zu ihm zu kommen. Sie soll aber weder bekleidet noch unbekleidet, weder gespeist noch ungespeist und weder allein noch von Menschen geleitet sein. Kráka nimmt die Botschaft entgegen und sagt, am nächsten Morgen wolle sie zu Ragnar kommen. Sie wickelt sich in ein Fischnetz, über das sie ihr Haar fallen läßt, riecht an einem Lauche und läßt sich von ihrem Hunde geleiten. So kommt sie zu Ragnar; sie ist wunderschön anzusehen und ihr Haar glänzt wie Gold. Ragnarr will sie auf sein Schiff geleiten lassen, doch verlangt sie vorher für sich und ihren Begleiter Sicherheit, die ihr auch gelobt wird. Als sie aber auf dem Schiffe ist und Ragnarr ihr die Hand bietet, beißt ihn der Hund in die Hand; darauf wird das Tier mit einem Bogenstrange erwürgt – die Sicherheit, die man dem Mädchen gelobt hatte, wird schlecht gehalten. Ragnarr verlangt von Kráka, sie müsse mit ihm fahren, sie aber antwortet, er möge vorher die geplante Fahrt ausführen – vielleicht ändere er seinen Sinn. Da läßt Ragnarr das goldgesäumte Gewand bringen, das einst Thóra getragen hatte, und bietet es Kráka mit den Worten:

Viltu þenna þiggia,	Hier das Hemd empfange,
er þóra hiortr átti	Hell durchwirkt mit Silber.
serkr vid silfr of merktan,	Thora Burghirsch trug es,
sama allvel þer klaedi;	Diese Tracht paßt gut dir.
fóru hendr hvitar	Ihre weißen Hände
hennar um þessa giorfar;	Strichen sanft darüber;
sú var budlungi bragna	Lieb' empfand ich für sie,
blidum þekk til dauda.	Bis der Tod sie fortnahm[7]).

Kráka antwortet:

þori ek eigi þann þiggia,	Darf das Hemd nicht haben,
er þóra hiortr átti,	Hell durchwirkt mit Silber,
serk vid silfr of merktan,	Das einst Thora trug –
sama aelig mér klaedi;	Schlechte Tracht mir zukommt.
þvi em ek Kráka kollud	Kráka ist mein Name:
í kolsvartum vodum,	In kohlschwarzen Kleidern
at ek hefi grióti of gengit,	Streif durch Stein und Sand ich,
ok geitr med siá reknar.	Am Strande Ziegen hütend.[8])

Kráka kehrt nach Hause zurück, Ragnarr aber führt seine Fahrt aus. Bei der Rückkehr landet er im selben Hafen und sendet nach Kráka, die sich bereit erklärt, am nächsten Morgen zu kommen.

Früh am Morgen erhebt sie sich, während ihre Pflegeeltern noch zu Bette liegen. Sie sagt, nun wolle sie fort und nicht länger bleiben. Sie wisse aber, daß sie ihren Pflegevater Heimir erschlagen hätten und daß sie an ihnen schweres Leid zu rächen habe; sie wolle ihnen keinen Schaden zufügen lassen, weil sie so lange Zeit bei ihnen geweilt habe, aber den Fluch spricht sie aus, daß von ihren künftigen Tagen einer schlimmer sein solle als der vorhergegangene und der letzte der schlimmste.

Bei Ragnar angekommen verlangt Kráka, dieser möge das Beilager mit ihr verschieben, bis er zu Hause in seinem Reiche angelangt sei; das werde für sie beide und für die Erben, die sie bekommen sollten, das Rechte sein. Diesen Wunsch gewährt Ragnarr, und zu Hause wird sogleich der Brautlauf gefeiert. Am Abende aber will Kráka das Beilager nochmals hinausschieben:

þriár naetr skulum þessar,	Laß uns die drei Nächte
ok þó saman byggia	Liegen, jeder allein,
hressvar naetr í hǫllu,	Aber doch vereinigt,
áðr við heilug goð blótim;	Ohne den Göttern zu opfern.
þá munu mein á minu	Dann wird kein schwerer Schaden
megi til laung of verda;	Beschieden meinem Sohne:
heldr ertu bráðr at byria	Doch du willst vorschnell zeugen
þann, er bein hefir engi.	Das Kind, das keine Knochen hat[9]).

Ragnarr achtet aber auf diese Worte nicht, und als Kráka einen Sohn gebiert, der mit Wasser begossen und Ivarr genannt wird, ist das Kind knochenlos: es hat nur Knorpel an Stelle der Knochen. Ivarr ist schon in früher Jugend sehr groß und außerordentlich schön, vor allem aber so klug wie niemand sonst.

Die Saga berichtet noch von weiteren Kindern Ragnars und Krákas, die Biǫrn, Hvitserkr und Rǫgnvaldr heißen, und von deren Kriegszuge gegen Hvitabœr. Rǫgnvaldr, der Jüngste, soll die Schiffe bewachen, die anderen Brüder wenden sich gegen die Burg. Die Burgleute haben zwei Kühe, deren Gebrüll den Angreifern großen Schrecken einjagt. Ivarr, der auf einem Schilde mitgetragen wird, sieht das und schießt mit dem Bogen nach den Tieren. Er erlegt sie, und jetzt geht es mit dem Angriffe vorwärts. Indes ist Rǫgnvaldr mit der ihm zugedachten Rolle unzufrieden und argwöhnt, man habe ihn zurückgelassen, weil man ihm keinen Ruhm gönne. So geht er denn an Land und nimmt mit seiner Mannschaft am Kampfe teil. Er fällt nach tapferem Kampfe. Schließlich siegen die Ragnarsöhne und brechen die Burg.

Über Schweden herrscht König Eysteinn, der mit Ragnar befreundet ist. Die beiden Freunde besuchen einander jeden Sommer abwechselnd zum Gelage, und als Ragnarr einmal bei Eystein ist, schenkt Eysteins Tochter Ingibjǫrg ihm und Ragnar ein. Sie ist sehr schön und Eysteinn meint, es wäre gut, wenn Ragnarr um Ingibjǫrg werben und Kráka nicht länger behalten wollte. Es kommt wirklich zur Verlobung, doch verbietet Ragnarr seinen Gefolgen strenge, davon irgend jemandem etwas zu verraten. Zu Hause wird er von Kráka freundlich empfangen. Als er ihre Frage, ob es wohl Neuigkeiten gebe, verneint, sagt sie, dann könne sie ihm etwas mitteilen. Denn das nenne sie eine Neuigkeit, wenn ein König sich verlobe, der schon eine Frau habe. Auf Ragnars Frage, wer ihr das gesagt habe, antwortet sie, er brauche seine Mannen deshalb nicht zur Verantwortung zu ziehen. Drei Vögel hätten damals auf dem Baume neben ihnen gesessen und ihr die Nachricht gebracht. Er aber möge von seiner Absicht lassen. Denn sie sei nicht die Tochter

eines Bauern, sondern die Tochter Sigurds des Fafnirtöters und der Brünhild; sie erzählt, sie sei gezeugt worden, als die beiden auf dem Berge zusammengetroffen seien. Als Beweis für ihre Behauptung aber kündigt sie ihm an, daß das Kind, mit dem sie schwanger sei, ein Knabe sein werde, und es werde scheinen, als ob ein Wurm um das Auge des Kindes liege. Treffe ihre Vorhersage ein, so möge er von der Werbung um Ingibjorg zurücktreten, wenn aber nicht, nach Belieben handeln. Kráka=Áslaugs Vorhersage bewahrheitet sich, und jetzt denkt Ragnarr nicht mehr an die Werbung um Ingibjorg. Als die dafür gesetzte Frist verstrichen ist, dünkt Eysteinn das Ausbleiben des Freiers eine arge Schande, und mit der Freundschaft der beiden Könige ist es vorbei. Da beschließen Ragnars Söhne Eirikr und Agnarr, mit einem großen Heere nach Schweden zu ziehen, doch Eysteinn rückt ihnen mit seiner Kriegsmacht entgegen. Er hat außerdem eine Kuh, die Sibilja heißt und deren Gebrüll niemand widerstehen kann. Wirklich bringt es das Gebrüll des Tieres dahin, daß die Feinde siegen, Agnarr fällt und Eirikr gefangen wird. Vergeblich bietet ihm Eysteinn das Leben und seine Tochter zum Weibe an — er will von Bruderbuße nichts wissen, und auf seinen eigenen Wunsch werden Speere in die Erde gestoßen; auf diese wird er dann gehoben, und so büßt er sein Leben ein.

Auf seine Bitte war den Männern, die man mit ihm gefangen hatte, Friede gewährt worden. Sie bringen die Botschaft von seinem Tode in die Heimat. Ragnarr und alle seine Söhne sind ferne auf Heerfahrt, nur Áslaug treffen die Boten an. Sie bringen ihr einen Ring, den Eirikr ihr gesandt hat, und verkünden ihr das Ende des Stiefsohnes. Da sieht man Áslaug das erste und letzte Mal weinen, ihre Tränen aber sind wie Blut und hart wie Hagelkörner. Als ihre Söhne heimkehren, erfährt sie den Tod Rognvalds, den sie ohne große Erschütterung hinnimmt: Er hat tapfer gekämpft, und auch wenn er noch länger gelebt hätte, hätte er keinen größeren Ruhm erringen können. Sie berichtet ihren Söhnen aber vom Tode Agnars und Eirīks und fordert sie zur Rache auf. Ivarr lehnt ihre Aufforderung aber ab — das Wagnis ist zu groß, weil niemand der Kuh Sibilja Widerstand leisten kann. Da sagt Sigurdr Wurm im Auge, er wolle auf jeden Fall die Fahrt unternehmen, und jetzt entschließen sich auch seine Brüder dazu. Áslaug soll ein Heer führen, das auf dem Landwege zieht, und seither heißt sie Randalin, während ihre Söhne über die See fahren. Ivarr läßt sich, ehe es zum Kampfe kommt, einen besonders starken Bogen machen, der aus einem Baumstamme gefertigt ist, und ebenso passende Pfeile — niemand sonst hätte diese Waffen führen können. Er verlangt aber, daß man ihn auf die Kuh werfen solle, wenn sie auf sie losstürme. Dann würde entweder er oder das Tier das Leben einbüßen.

Im Kampfe spannt Ivarr den Bogen so leicht, als wäre er nur aus einem leichten Zweige gemacht, die Sehne erklingt so laut, wie man es vorher nie gehört hatte, und er schießt der Kuh in jedes Auge einen Pfeil. Da stürzt sie nieder und brüllt noch lauter als zuvor. Da befiehlt Ivarr, ihn auf sie zu werfen; er fällt ihr auf den Rücken, und war er früher so leicht gewesen, daß er aus großer Entfernung ohne sonderliche Mühe geworfen werden konnte, so war er jetzt so schwer, daß er der Kuh alle Knochen zerbrach. Davon starb sie. Die Schlacht endet mit dem Tode Eysteins und dem Siege der Ragnarsöhne, die sogleich zu neuen Taten weiterziehen, während Randalin nach Hause zurückkehrt.

Das nächste Ziel der Brüder ist Vifilsborg, wo den Mauern mit Feuer so zugesetzt wird, daß der Mörtel von ihnen abfällt, und sie dann durch die Wurfmaschinen leicht zerstört werden können. Dann geht es weiter nach Luna in Italien, und von dort wollen sie nach Rom ziehen: Da gibt ihnen ein alter Mann, der sich als Bettler ausgibt, die Auskunft, er komme von Rom

und der Weg sei so weit, daß er auf dem Wege schon zwei Paar Eisenschuhe abgenützt habe. Da geben die Ragnarsöhne ihre Absicht auf.

Während das geschieht, sitzt Ragnarr zu Hause, und der Ruhm seiner Söhne, der auch zu ihm gedrungen ist, mahnt ihn selbst zu neuen Taten. Er läßt zwei große Schiffe bauen, mit denen er gegen England ziehen will. Randalin warnt ihn vor seinem Vorhaben und rät ihm, mit kleineren, aber mehr Schiffen auszuziehen. Aber Ragnar lockt gerade die Gefahr seines Unternehmens, und so bereitet er sich denn zur Fahrt. Randalin begleitet ihn zum Abschiede auf sein Schiff und schenkt ihm ein Hemd — damit will sie ihm das Kleid Thóras vergelten, das er ihr einst gegeben hat; es ist aber solcher Art, daß er in ihm von Eisen unverwundbar ist.

In England herrscht König Ella, der auf die Kunde von Ragnars Heerzuge alle Vorbereitungen zur Abwehr trifft, seine Mannen aber davor warnt, Ragnar zu töten. Denn seine Söhne würden sich furchtbar rächen. In der Schlacht ist die Übermacht Ellas so groß, daß alle Mannen Ragnars fallen, er selbst aber zwischen Schilden eingeschlossen und gefangen wird. Als man ihn nach seinem Namen fragt, schweigt er, und nun befiehlt Ella, ihn in einen Schlangenzwinger zu werfen. Sollte er aber sagen, daß er Ragnarr sei, so solle man ihn schleunig herausziehen.

Die Schlangen fallen sogleich über Ragnar her und dieser sagt:

Gnydia mundu grísir,	Grunzen würden die Ferkel,
ef galtar hag vissi.	Wüßten des Ebers Not sie.
mér er gnot at grandi	(Schwere Schmerzen leid' ich):
grafa inn rǫnum sinum	Schlangen stechen mich,
ok hardliga hrina	Die gewundnen Würmer
hafa mik sogit ormar.	Saugen an mir gewaltig:
nú man ek nárr af bragdi,	Bald bin ich verblichen,
ok naerr dýrum deyia.	Zerbissen von den Nattern[10]).

Das Leben des Gefangenen endet in der Schlangengrube, und Ella ist überzeugt davon, daß er es mit Ragnar zu tun hatte. Er sendet Boten zu den Ragnarsöhnen, die genau darauf achten sollen, wie sie sich bei der Todesnachricht verhalten. Die Ragnarsöhne sind noch vor der Ankunft von Ellas Boten in ihr Reich heimgekehrt, und als diese ihren Bericht erstatten, da lassen Sigurdr Wurm im Auge und Hvitserkr, die eben beim Brettspiele sitzen, das Brett fallen, Bjǫrn faßt den Speer, den er in der Hand hält, so heftig, daß die Stelle deutlich sichtbar wird, wo er den Speer gefaßt hält, und schüttelt diesen so, daß er in zwei Stücke zerspringt, Sigurdr Wurm im Auge aber, der ein Messer in der Hand hält, schneidet sich damit tief in die Hand und merkt das nicht eher, als bis der Schnitt bis zum Knochen reicht. Ivarr fragt nach allen Einzelheiten, wird bald blaß und bald rot und schwillt vor Ingrimm so auf, daß seine Haut ganz wie aufgeblasen ist.

Als die Boten ihren Auftrag ausgeführt haben, rät Hvitserkr, man möge die Rache damit beginnen, daß Ellas Abgesandte erschlagen würden, aber Ivarr widersetzt sich dem und setzt durch, daß die Boten frei abziehen dürfen. Als Ella deren Bericht über das Ergebnis ihrer Reise hört, meint er, daß er nur Ivar zu fürchten habe, und läßt in seinem ganzen Reiche Wache halten. Die Brüder beraten nun über die Rache, und gegen Ivars Meinung brechen sie sofort auf. Ivarr beteiligt sich nicht am Kampfe und Ella siegt. Während die übrigen Ragnarsöhne nach diesem unglücklichen Kampfe nach Hause fahren, bleibt Ivarr zurück und bietet Ella an, über einen Vergleich zu verhandeln. Er verlangt als Buße so viel Land, als er mit einer Ochsenhaut umspannen

könne, und Ella gesteht ihm das zu, wenn er ihm schwören wolle, daß er ihm stets getreu sein werde. Der Vertrag kommt zustande und Ivarr läßt die Ochsenhaut einweichen und dreimal ausdehnen. Dann wird sie in schmale Riemen geschnitten, und so ergibt sich ein außerordentlich langer Riemen, der einen so großen Raum umschließt, daß man darauf eine Burg bauen kann, Lundunaborg. Durch Freigebigkeit und Geschicklichkeit wird Ivarr im Lande sehr beliebt, und auch Ella hält viel von ihm.

Als das erreicht ist, sendet Ivarr zu seinen Brüdern um Gold und Silber, und obwohl diese glauben, daß er seine Gesinnung gewandelt habe, erfüllen sie seinen Wunsch. Mit diesen Schätzen beschenkt Ivarr alles reichlich und erreicht so, daß die Zahl von Ellas Gefolgsmännern stark abnimmt. Alle geloben, sich ruhig zu verhalten, wenn Ivarr gegen ihn ziehe.

Jetzt sendet Ivarr einen Boten an seine Brüder mit der Aufforderung, ein möglichst großes Heer auszurüsten. Damit ziehen sie gegen Ella, und diesem steht nur wenig Mannschaft zur Verfügung, als er auf die Kunde vom Nahen der Feinde seine Scharen sammelt. Ivarr sagt Ella, er werde sein Versprechen halten; auf seine Brüder aber stehe ihm kein Einfluß zu. Doch wolle er versuchen, sie davon abzuhalten, noch mehr Schaden zu stiften als bisher. In Wahrheit reizt er seine Brüder aber auf, gegen Ella vorzurücken – freilich sagen diese, es sei nicht erst nötig, sie anzufeuern. Dem Ella erstattet Ivarr nachher Bericht und sagt, es sei ihm unmöglich gewesen, seine Brüder vom Streite abzuhalten. Er selbst werde seinem Eide treu bleiben und mit seinem Heere dem Kampf nur zusehen. Dieser endet mit Ellas Niederlage, er selbst wird gefangen, und auf Ivars Rat wird ihm der Blutaar geritzt: So läßt er sein Leben.

Saxo Grammaticus, dem wir einen zweiten Bericht über Ragnar verdanken, berichtet ausführlich über die Abstammung des Helden[11]). Die Herrschaft über Dänemark ist zwischen zwei Vettern, Enkeln Götriks, geteilt, und zwar beherrscht Sigurd Hring Schonen und Seeland, Ringo Jütland. Ringo fällt in das Gebiet der Vetters ein, während dieser selbst in Streitigkeiten mit seinen Nachbaren verwickelt ist. Es kommt zum Kampfe zwischen den beiden, in dem Ringo fällt, Sigurd aber eine schwere Verwundung davonträgt, an der er nach wenigen Tagen stirbt. Nach Sigurd ist sein Sohn Ragnarr – Saxo nennt ihn Regner – König. Ragnars erste Tat ist die Rache an Frö, dem Könige von Schweden, der seinen Großvater Sigurd, den König von Norwegen, erschlagen und die Frauen der Gefolgen des Herrschers hatte entehren lassen. Bei Ragnars Ankunft suchen diese in seinem Lager Zuflucht, und unter ihnen ist Hladgerdr (Latgertha), die als tapfere Streiterin am Kampfe teilnimmt. Ragnarr forscht nach dem Siege nach ihr und wirbt um sie. Hladgerdr will sich aber nicht vermählen und läßt den Zugang zu ihrer Wohnung durch einen Bären und einen Hund bewachen, die im Vorhofe angebunden sind. Ragnarr tötet die Tiere, die ihn sogleich anfallen, als er Hladgerd aufsuchen will, und nun wird diese sein Weib. Er hat mit ihr zwei Töchter und einen Sohn namens Fridleifr (Fridlew).

Drei Jahre dauert diese Ehe, dann scheidet sich Ragnarr von Hladgerd, weil sich seine Neigung der Thóra, Herrauds (Herothus) Tochter zuwendet. Herraudr hatte einst auf der Jagd Schlangen gefunden und seiner Tochter zur Pflege übergeben. Thora befolgte den Befehl ihres Vaters und sorgte auch für die Nahrung der Tiere, von denen jedes täglich eine Kuh verschlang. Als die Schlangen groß geworden sind, versengt ihr giftiger Hauch die Nachbarschaft, und jetzt wäre Herraudr die Untiere gerne los. Er verspricht Thora dem zur Gattin, der die Schlangen erlege. Aber wenn sich auch Freier in Scharen einfinden, so versuchen sie doch vergeblich, die gestellte Aufgabe zu bewältigen.

Von dem allen erfuhr auch Ragnarr. Er ließ sich einen wollenen Mantel und zottige Hosen machen, legt sich im Winter mit dieser Kleidung ins Wasser und erhält so einen Eispanzer, den kein Biß durchdringen kann. Es gelingt ihm, die Untiere mit einem einzigen Speerwurfe, der die Herzen beider durchbohrt, zu töten, und so wird ihm Thora als Gattin zuteil. Von seiner Kleidung aber erhält er den Namen Lodbrók, „Lodenhose". Thora gebiert ihm zwei Söhne, Radbard (Rathbarthus) und Dunvøttr (Dunvatus). Aus anderer Ehe nennt Saxo gleichzeitig die Söhne Siwardus (Sigurd), Biornus (Biǫrn), Agnerus (Agnar) und Iwarus (Ivar).

Im Anschlusse daran erzählt Saxo, wie Ragnarr einen Aufruhr, bei dem an seiner Stelle Haraldr als König ausgerufen wird, erstickt. Dabei kam ihm Hladgerdr, die ihn immer noch liebte, mit Mann und Sohn zu Hilfe. Nach schwerem Kampfe, in dem der erst siebenjährige Ivarr sich besonders hervortut und Sigurdr verwundet wird, siegt Ragnarr, und Hladgerdr hat besonders großen Anteil an diesem Erfolge. Als sie nach der Schlacht nach Hause kommt, ersticht sie ihren Gatten mit einer Pfeilspitze, die sie im Kleide verborgen gehalten hatte. Saxo begründet die Tat damit, daß sie die Herrschaft mit niemandem habe teilen wollen.

Sigurds schwere Wunde vermögen die Ärzte nicht zu heilen. Da meldet sich ein Mann, der sich Rostarus nennt und verspricht Hilfe, wenn ihm Sigurdr die Seelen aller erschlagenen Feinde überlassen wolle. Damit ist der Held einverstanden, und der Fremde bewirkt sogleich die Heilung. Beim Weggehen streut er Staub in die Augen Sigurds, der Flecken hervorruft und die Augen kleinen Würmern ähnlich sehen läßt. Davon erhält Sigurdr den Beinamen Schlangenauge.

Thora stirbt an schwerer Krankheit und Ragnarr sucht seinen Schmerz durch Kriegsfahrten zu überwinden. Er zieht gegen Britannien und tötet Hamo (Hama), den Vater Ellas (Hellas). Auch in Schottland und auf den Hebriden kämpft er erfolgreich. Inzwischen ist in der Heimat wieder ein Aufstand zugunsten des schon früher besiegten Harald ausgebrochen, der wieder niedergeschlagen wird. Haraldr muß nach Deutschland fliehen. Ragnarr wendet sich nun gegen das Frankenreich, fährt mit seiner Flotte die Seine aufwärts und kämpft erfolgreich gegen Kaiser Karl. Weitere Kriegszüge führen ihn nach Schweden, wo Herraudr gestorben ist und seine Kinder von Sǫrli (Sorlus) vertrieben worden waren. Bei diesem Kampfe helfen Ragnar seine Söhne Biǫrn, Fridleifr und Radbardr; bei dieser Gelegenheit nennt Saxo auch Rǫgnvald (Regnaldus), Hvitserk (Withserkus) und Erik, die Söhne Ragnars von Swanlogha. Bei diesen Kämpfen erhält Biǫrn „gleichsam von der Festigkeit seiner eisernen Seite" einen dauernden Beinamen — es handelt sich um den Beinamen Járnsída, „Eisenseite".

Nach dem Siege gönnt sich Ragnarr einige Zeit Ruhe, und diese Ruhezeit ist ausgefüllt von seiner Liebe zu einem Mädchen, dessen Name nicht genannt wird. Er begünstigt auffallend den Vater der Geliebten, der den Grund von Ragnars Verhalten erkennt und seine Tochter um so sorgfältiger behüten läßt. Aber Ragnarr hat sich die Zuneigung des Mädchens erworben, sucht in dem Dorfe Wohnung, in dem das Mädchen bewacht wird, und findet bei ihr in Frauenkleidung Zutritt. Um sich nicht zu verraten, befaßt er sich auch mit Frauenarbeit und hilft der Geliebten beim Spinnen.

Als diese schwanger wird, fahndet der Vater, freilich vergeblich, nach dem Schuldigen. Seine Tochter bleibt trotz allem Fragen bei der Behauptung, sie habe mit niemandem als mit ihrer Magd das Lager geteilt. Schließlich wendet sich der Vater an den König selbst, und da bekennt Ragnarr, daß er selbst der Geliebte des Mädchens gewesen sei. Er sagt, daß das Kind, das zur Welt kommen werde, das seine sei, und bestimmt, daß es Ubbo heißen solle.

Ragnarr kämpft sodann gegen die Hellespontier, die Skythen und die Biarmier. Seine Abwesenheit benützt sein Sohn Ubbo, aufgestachelt durch seinen Großvater Hesbernus, dessen Namen wir jetzt erst erfahren, um an Stelle des Vaters die Herrschaft an sich zu reißen. Aber Ragnarr bleibt auch hier siegreich, und während Ubbo entkommt, wird Hesbern gefangen und enthauptet; das Haupt des Hingerichteten wird als abschreckendes Beispiel auf den Schiffsbug gesteckt. Ubbo wird bei einem neuen Aufstandsversuche gefangen und kann aus der Haft nicht entkommen, obwohl es ihm gelingt, mit Riesenkraft seine Ketten zu zerreißen.

Hvitserkr, der nach dem Siege über die Skythen dort zum Herrscher eingesetzt wurde, wird bei einem Überfalle Daxons, des Sohnes des von Ragnar getöteten Königs der Hellespontier Dian, gefangen und auf seinen eigenen Wunsch verbrannt. Ragnarr bricht sogleich zur Rache auf und tötet Daxon. In wechselvollen Kriegen heert er dann auf den Orkaden, auf Irland und in Schottland sowie gegen Kaiser Ludwig, an den sich der schon wiederholt besiegte Haraldr gewendet hatte. Darauf folgt von neuem der Kampf gegen Ella, und dabei wird Ragnarr gefangen und in den Kerker geworfen, wo ihn Schlangen anfallen. Als er von ihren Bissen den Tod nahe fühlt, zählt er alle seine Taten auf und endet mit den Worten: Wenn die Ferkel des Ebers Qual wüßten, dann würden sie in den Stall einbrechen und ihn aus seiner Not zu retten trachten. Diese Worte deutet Ella darauf, daß Ragnars Söhne noch leben, und er will den Helden retten lassen. Aber es ist schon zu spät, und als Ellas Boten kommen, ist Ragnarr tot.

Als Ivarr die Todesnachricht hört, bleibt er ruhig und heiter wie immer und läßt nicht einmal die Spiele unterbrechen, denen er eben zusieht. Sigurdr stößt sich, als er die Trauerbotschaft hört, die Lanze, die er in der Hand hält, tief in den Fuß, ohne es zu merken, während Biyrn, der eben beim Würfelspiele sitzt, die Würfel so fest in der Hand zusammenpreßt, daß ihm das Blut aus den Fingern spritzt. Als Ella davon erfährt, glaubt er, Ivars Rache am meisten fürchten zu müssen. Ivarr glaubt aber, keinen offenen Kampf wagen zu dürfen, und versucht es, sich mit List zu rächen. Er verlangt von Ella als Unterpfand für eine friedliche Austragung so viel Land, als er mit einer Roßhaut umspannen könne, und als Ella zusagt, schneidet er die Haut in dünne Riemen, mit denen er soviel Land umspannen kann, daß auf ihm eine Stadt Platz findet.

Inzwischen rücken Sigurdr und Biyrn mit 400 Schiffen heran. Ella wird geschlagen und gefangen. Er findet dadurch seinen Tod, daß ihm der Blutaar geritzt wird.

Saxo berichtet dann noch von den Söhnen Ragnars. Aus seiner Erzählung sei herausgegriffen, daß Agnarr, der in England herrscht, den Erik rächen will, den Eysteinn (Ostenus) getötet hatte. Aber Agnarr verlor in diesem Kampfe selbst das Leben. Der letzte Ragnarsohn, Sigurdr, herrscht über Dänemark und beschließt sein tatenreiches Leben in friedlicher Herrschaft.

Diesen beiden Hauptberichten von Ragnar Lodbrók stehen noch einige weitere zur Seite, von denen nur ein Zug angeführt sei, den die Bósasaga enthält[12]). Diese erzählt vom Kampfe um Thora, ähnlich wie die Ragnarssaga, berichtet aber, daß der Drache von einem Geierei stammte, das Herraudr aus Bjarmaland geholt hatte.

2. Herkunft und Wesen

Wenn auch unsere Hauptberichte in manchen Einzelheiten voneinander abweichen, so ist doch im wesentlichen der Aufbau gleichartig, was es gestattet, beide nebeneinander gleichzeitig zu untersuchen. Ragnars Taten setzen in beiden Fällen mit der Gewinnung einer Frau ein; in der Saga

ist es Thora Burghirsch, während bei Saxo die Gewinnung der Hladgerd vor der Werbung um Thora steht. In beiden Fällen muß der Held Untiere besiegen, um die Hand der Frau zu erringen, doch bestehen die Unterschiede darin, daß dem Drachen der Saga Bär und Hund bei Saxo gegenüberstehen, und während dort die Frau selbst am Verlaufe unbeteiligt ist, hat sie hier selbst die Freierprobe veranstaltet. Im übrigen ist Saxos Bericht merkwürdig farblos. Hladgerdr ist Kämpferin wie Brünhild und so wie nach dem Berichte der Volsungasaga die Waberlohe nach Brünhilds Wunsch und Willen um ihren Saal brennt[13]), hat sie nach Saxo die Freierprobe selbst veranlaßt. Sonst aber fehlt dem Bericht von der Gewinnung Hladgerds jede Einzelheit, und die Art, wie Saxo dann die Verbindung Ragnars mit Thora anfügt, bedeutet nichts anderes als eine Verlegenheitslösung. Wenn Hladgerdr Ragnar liebt, obwohl er sich von ihr, und zwar ohne wirklich triftigen Grund, getrennt hat, so gleicht sie darin der Yrsa aus der Saga von Hrólf Kraki, aber auch Brünhild, die ihre Liebe zu Sigfrid stets im Herzen trägt, obwohl sie ebenso wie der Held selbst in anderer Ehe lebt. Die Tötung des eigenen Gatten, der sich sonderbar genug bereit gefunden hat, für den ersten Gatten der Hladgerd ins Feld zu ziehen, und dafür von der Hand der eigenen Gattin den Tod empfängt, ist ganz unbegründet. Für die Gattin, die nach einem Kampfe ihren Gemahl tötet, bietet zwar wieder die Nibelungensage ein Vorbild, da dort Gudrun Atli nach dem Kampfe gegen ihre Brüder tötet, aber die Voraussetzungen, die dort vorliegen, fehlen bei Saxo gänzlich. So, wie er die Geschichte vorbringt, stellt sie eine innere Unmöglichkeit dar, und es hat den Anschein, als wäre sie mit wenig Geschick aus einer Reihe von sonst aus der Heldensage bekannten Einzelzügen zusammengetragen. Als Vorbild für die bewachenden Tiere mag dabei der Lindwurm Thoras gedient haben. Saxo liebt ja gerade den Zug von den bewachenden Tieren, denn er hat ihn auch noch an anderer Stelle eingefügt. Auch der Zugang zu Alfhild (Alwilda) ist durch wilde Tiere, „eine Viper und eine Schlange", gesperrt[14]), und zwar auf Veranlassung des Vaters, der so die Keuschheit der Tochter sichern will. Alfhild ist außerdem Kämpferin wie Hladgerdr, und da Herraudr ebenfalls den Lindwurm, der Thora bewacht, seiner Tochter gesendet hat, ist der Zusammenhang aller dieser Erzählungen untereinander unzweifelhaft. Die Untiere bewachen aber den Zugang zu dem Mädchen auf ausdrückliche Veranstaltung des Vaters, der verhindern will, daß ein Mann Zutritt zu ihr findet, und das ist die Lage in den Erzählungen von der „Jungfrau im Turme"[15]). Alfhilds Vater Sywardus hat bestimmt, daß die Freier, die vergeblich den Zutritt zu Alfhild suchen, getötet, und daß ihre Köpfe auf einen Pfahl gesteckt werden. Diese „Menschenköpfe auf Stangen" sind in den hierher gehörigen Erzählungen ein stets wiederkehrender Zug, der sich auch im Märchen sehr häufig findet, ebenso aber in der Heldensage. Nach dem Nibelungenliede verliert der Freier, der sich vergeblich mit Brünhild im Wettkampfe mißt, das Haupt[16]), und an der Gestalt Gunwaras[17]) haften dieselben Züge. Um vor Bewerbern Ruhe zu finden, hat sie sich in ein von einem Walle umgebenes Gemach zurückgezogen und wird von dreißig Hütern bewacht, so wie Brünhilds Burg nach der Thidrekssaga von Torhütern bewacht wird, die der Held erst besiegen muß, ehe er zu Brünhild Zutritt erlangt[18]), oder wie Balor die Eithne in ihrem Turme von zwölf alten Frauen behüten läßt[19]). Die Wache vor dem Turme, in diesem Falle aus einer Schlange, einem Drachen und einem Sarazenen bestehend, finden wir in dem mit dem Nibelungenstoffe zusammenhangenden Romane von Blandin de Cornoalha und Giot Ardit de Miramar wieder[20]), und wenn nach dem Romane auch nicht eine Jungfrau, sondern ein Vogel in dem bewachten Turme zu finden ist, so dient dieser Vogel doch dazu, eine schlafende Jungfrau zu erwecken, die von dreizehn Rittern bewacht ist. Der Roman hat aus einem Auftritte,

nach dem die schlafende Jungfrau im Turme zu finden ist, dadurch deren zwei gemacht, daß der sonst als weisendes Tier auftretende Vogel die Rolle der Frau übernommen hat, an deren Stelle nun er im Turme bewacht wird.

Um Gunwara melden sich viele Freier, und angeblich um ihren Wert zu prüfen, beruft man sie zu einem gemeinsamen Mahle. Dabei werden sie überfallen und enthauptet, und Gunwaras Gemach wird mit den Köpfen rings umsteckt. Schuld an der Untat aber trägt Grep, der selbst Gunwara zum Weibe will. In der Dichtung von Ortnid läßt Machorel jedem, der um seine Tochter freit, das Haupt abschlagen und auf der Zinne zu Muntabur aufpflanzen, und die Köpfe von zweiundsiebzig Freiern sind dort zu sehen[21]). Der Grund für dieses Vorgehen besteht aber darin, daß Machorel seine Tochter selbst heiraten will, ein aus dem in diesen Zusammenhang gehörigen Erzählgute wohlbekannter Zug. Es ist auffällig, daß im Zusammenhange der Dichtung von Ortnid die Dracheneier auftauchen, die als Geiereier in der Sage von Ragnar Lodbrók und seiner Werbung um Thora eine so wichtige Rolle spielen. Der Zusammenhang ist im „Ortnid" freilich ganz anders, denn die Dracheneier werden nicht der Tochter, sondern dem Schwiegersohne gesandt, und die ausschlüpfenden Untiere sollen nicht die Tochter bewachen, sondern dem Lande des unwillkommenen Schwiegersohnes Schaden tun. Wirklich verliert Ortnid dann im Drachenkampfe das Leben, während der Held sonst in diesem Kampfe, der die Freierprobe darstellt, siegreich bleibt. Aber die Sage von der Jungfrau im Turme im Zusammenhange mit den vom Vater übersandten Dracheneiern und mit dem Kampfe des Schwiegersohnes gegen die Untiere — das ist doch ein zu auffälliges Zusammentreffen, als daß es auf Zufall beruhen könnte, und es hat eher den Anschein, als hätte der „Ortnid" eine Erzählung von der Art der Ragnarssage gekannt und die aus ihr stammenden Züge auch benutzt, aber in zum Teile geänderter Anordnung.

Die Frage ist nun allerdings, ob Thora als „Jungfrau im Turme" gelten darf, denn gerade der wichtige Zug wird von ihr nicht berichtet, daß ihr Vater sie den Freiern grundsätzlich versagen wollte und darum unlösbare Aufgaben ersann, die alle Männer von ihr fernhalten sollten. Es wurde aber schon hervorgehoben, daß dieser Zug von Alfhild ausdrücklich überliefert ist, deren Geschichte sich als offenkundige Parallele zur Ragnarssage darstellt. Er muß aber auch in der Sage von Ragnar und Thora vorhanden gewesen sein. Denn auf ihn weist noch der Bericht, wie Herraudr für Thora ein eigenes Haus bauen und mit einem Zaune umgeben läßt. Diese Vorkehrungen werden nicht weiter begründet, aber das umzäunte Haus entspricht dem unzugänglichen Turme, und der Zaun wird überdies von dem Drachen überflüssig gemacht, der Thoras Haus so vollständig umgibt, daß Kopf und Schwanz einander berühren. Sowohl in der Ragnarssaga als auch bei Saxo sendet der Vater die lebenden Tiere, allerdings noch klein und harmlos, so daß sie wie ein Spielzeug aussehen. Aber es wurde schon gezeigt, daß in der Bósasaga noch von dem Eie die Rede ist, was dem Vorgange im „Ortnid" entspricht. Das deutet auf eine gemeinsame Quelle, und damit stimmt überein, daß längst ein iranisches Gegenstück zur Ragnarssage bekannt ist[22]). Firdousi berichtet von der Tochter des Hefthdad, daß sie eines Tages in einem Apfel einen Wurm fand und sogleich danach ausrief, unter dem Sterne dieses Wurmes wolle sie nun zeigen, was Spinnen sei. Wirklich spinnt sie doppelt soviel als gewöhnlich, und je größer der Wurm wird, desto mehr vermag sie zu spinnen, so daß der Wurm, den sie als ihren helfenden Stern bezeichnet, die Quelle großen Reichtums wird. Schließlich baut Hefthdad auf einem Berge ein Schloß mit himmelhohen Mauern, und dort ist auch der Wurm, der groß und stark wie ein Elefant geworden ist. Niemand kann Hefthdad und seinen sieben Söhnen, die durch alle Weltteile streifen, Widerstand leisten, und ein

Heer, das der Herrscher Ardschir aussendet, wird geschlagen. Da unternimmt Ardschir selbst den Versuch, den Wurm zu töten. Als Kaufmann verkleidet erreicht er das Zutrauen der Burgbewohner und erhält schließlich die Erlaubnis, den Wurm zu füttern. Er hat aber Blei und Zinn sowie einen großen Kessel aus Erz unter seiner Habe, und in diesem wird das Metall geschmelzt. Sobald es flüssig ist, wird es dem Wurme in den Rachen gegossen und dieser verendet daran.

Listen solcher Art sind auch sonst bekannt[23]), wir kennen einen ähnlichen Bericht aus dem Alten Testamente[24]), und der ursprüngliche Sinn ist offenbar, daß der Held den Drachen von innen heraus tötet[25]). Damit mag wohl auch der sonderbare Panzer zusammenhangen, den Ragnarr anlegt, und dessen wahre Bedeutung weder bei Saxo noch in der Saga mehr deutlich wird. Gemeint ist ursprünglich wohl, daß die Kleidung auf den Drachen giftig wirkt und also eine ähnliche Wirkung hat wie sonst die Stachelkiste oder der mit Messern und Widerhaken besetzte Panzer, der das Untier von innen her zerschneidet. Gerade in den hierher gehörigen Erzählungen muß diese Bedeutung früh verloren gegangen sein, denn von dem Schutze, den sich der Held zu verschaffen weiß, berichten auch andere, aus dem Osten stammende Überlieferungen. Im Märchen von „Nikita dem Gerber"[26]) hat ein Drache die Zarentochter in seine Höhle geschleppt. Er fraß sie aber nicht, wie er sonst mit geraubten Mädchen zu tun pflegte, sondern machte sie zu seiner Frau. Ein Hündchen ist Bote zwischen ihr und ihren Eltern, die sie auffordern, vom Drachen zu erfragen, wer stärker sei als er. Der Drache sagt, stärker als er sei Nikita der Gerber, und das teilt die Zarentochter ihren Eltern mit. Aber als diese Nikita bitten, gegen den Drachen zu ziehen, weigert er sich. Erst als fünftausend kleine Kinder Nikita anflehen, entschließt er sich zur Tat. Er nimmt dreißig Zentner Flachs, beschmiert ihn mit Pech und umwindet sich ganz damit. So zieht er gegen den Drachen aus, den er besiegt.

Die Erzählung endet nicht, wie man vermuten müßte, mit der Heirat zwischen Nikita und der erlösten Zarentochter, sondern nimmt einen anderen Verlauf. Das ist aber nicht wesentlich, weil dieses sicher vorgezeichnete Ende offenbar erst nachträglich umgebogen wurde. Von dem Drachen, der eine geraubte Königstochter zu seinem Weibe machte oder doch zu machen gedachte, weiß der „Hürnen Seyfrid" zu erzählen[27]), und der Held, der das Untier tötet und die Jungfrau erlöst, ist Seyfrid. Der mit Pech beschmierte Flachs entspricht aber deutlich dem in Pech gesottenen Lodenanzuge Ragnars, und es ist immerhin zu beachten, daß sich in der russischen Überlieferung Züge finden, die sich auf germanischem Boden auf die Sagen von Sigfrid und Ragnar Lodbrók verteilen, deren auch sonst feststellbare Verwandtschaft durch diese Tatsache bekräftigt wird. Der Drache sperrt die Geraubte von der Außenwelt genau so ab wie der Lindwurm Thora in der Ragnarssage, und die in diesem Zusammenhange auftretende Absicht des Tieres, die Geraubte zur Frau zu nehmen, erinnert an den mit dem Zug von der „Jungfrau im Turme" immer wieder verbundenen Wunsch des Vaters, die Tochter, die er sorgfältig vor jedem Freier behütet, selbst zu heiraten. Was sich also auch sonst schon für das Haften dieses Zuges an Thora ergeben hat, wird durch die Parallelen noch verstärkt, und in diesem Zusammenhange sei auch noch daran erinnert, daß neben den schon genannten noch weitere Beziehungen zwischen Brünhild und Thora bestehen. Nicht nur ist ursprünglich Brünhild die Frau, die Sigfrid aus der Gewalt des Drachen rettet[28]), sondern Brünhild und Thora zeigen überdies Züge, die auf der Volksüberlieferung geläufige Verwandlungsgestalten deuten. Brünhilds Lager ist auf Hindarfjall, dem Hindenberge, und Thora wird Borgarhjortr, Burghirsch, genannt. Der Name Hindarfjall ist anders als aus der Gestalt, in der seine Bewohnerin erscheint, nicht erklärbar[29]), und Ähnliches gilt für den Beinamen Borgarhjortr. Es wird anzunehmen sein, daß die als Erklärung des Beinamens gedachte Bemerkung der

Saga, Thora überrage alle Frauen an Schönheit so sehr wie der Hirsch die anderen Tiere, keineswegs den wahren Grund für ihn wiedergibt. Der Name ist vielmehr ebenso eine letzte Erinnerung an eine Tierverwandelung der Heldin, wie der Name Hindarfjall erwiesenermaßen auf eine noch gut erschließbare Verwandelungsgestalt Brünhilds zu beziehen ist.

Die Art, wie der Held seine Rüstung für den Drachenkampf bereitet, stimmt in der Saga von Ragnar Lodbrók und im russischen Märchen überein, und diesen Zeugnissen gegenüber könnte man meinen, daß Saxo, der von einem Eispanzer spricht, willkürlich geneuert hat. Dem widerspricht aber ein Zeugnis aus der Tatarensage[30]), das wieder auf den Osten als Heimat des Zuges weist. Es heißt nämlich, die Mongolen hätten ein Land erobert, dessen Frauen menschliche und dessen Männer Hundegestalt gehabt hätten. Die Hunde seien trotz der Winterkälte ins Wasser gesprungen und hätten sich sodann im Staube gewälzt. Staub und Wasser hätten eine Eisschicht gebildet, und so hätten sie dann die Mongolen angegriffen. Die Beziehung zum Eispanzer Ragnars, wie ihn Saxo schildert, ist ganz unverkennbar, und es zeigt sich also, daß beide auf germanischem Boden überlieferten Fassungen östliche Gegenstücke haben. Dabei ist zu beachten, daß die Tatarensage wohl kaum die alten Zusammenhänge erhalten hat, also nur wegen der Erhaltung des Zuges vom Eispanzer zu vergleichen ist.

Wenn also in der iranischen Fassung der Überlieferung der Drachenkampf auf die alte und weitverbreitete Vorstellung weist, daß der Held von dem Tiere verschlungen wird und es von innen heraus tötet, so wissen davon schon die Übergangsstufen nichts mehr, wie sie das russische Märchen von Nikita dem Gerber und die Tatarensage darstellen. Es hat sich vielmehr der Anschluß an eine andere Überlieferung vollzogen. Von Alf erzählt Saxo, er habe sich mit blutigen Fellen umhüllt, um die Wut der Untiere noch mehr zu erregen – eine offenkundige Fehldeutung, während an anderer Stelle ein ähnlicher Zug richtig erklärt wird. Im sechsten Buche erzählt Saxo von einem Drachenkampfe Fridlews, der sich mit einer Stierhaut bedeckt habe, um den giftigen Bissen seines Gegners auszuweichen und auch seinen Schild mit einem Felle überspannt habe[31]). In einem Märchen der mazedonischen Rumänen[32]) muß für den Helden eine Schlange eintreten, die mit einer anderen, und zwar zweiköpfigen, Schlange kämpfen muß. Zum Schutze gegen die Bisse der Gegnerin muß der Held seine Helferin aber mit Matten aus Hanf umwickeln. Das führt hinüber zu den Märchen, in denen der Held, von seinem Rosse beraten, auszieht, um die Stute mit ihren Fohlen zu holen, die aus dem Meere kommt. Zwischen den beiden Rossen entbrennt ein furchtbarer Kampf, und der Held hat sein Roß auf dessen Verlangen für diesen Kampf dadurch gerüstet, daß er es in eine ganze Reihe von Büffelhäuten gehüllt hat, die zwar eine nach der anderen durchbissen werden, aber ihren Träger dennoch vor dem Gegner schützen, der endlich so ermattet, daß das Roß des Helden den Sieg davonträgt[33]). Im dänischen Märchen „König Lindwurm“[34]) aber, das mit dem Märchentypus „Amor und Psyche“ in Beziehung steht, legt die Braut in der Hochzeitsnacht auf den Rat einer alten Frau zehn Hemden an. Auf das Verlangen des Lindwurmes, das Hemd auszuziehen, fordert sie ihn auf, seine Haut auszuziehen, und das geht wechselseitig so lange, bis der Lindwurm neun Häute, das Mädchen aber neun Hemden abgelegt hat. Mit der neunten Haut hat aber der Bräutigam auch seine Verwandlungsgestalt abgelegt und wird schließlich zu einem Königssohne.

Die künstliche Haut, in die sich der eine der beiden Gegner hüllt, erscheint also in mannigfaltigen Abwandlungen, und die Überlieferungen von Ragnars Drachenkampf um Thora fügen sich in einen sehr weitreichenden Zusammenhang ein.

Wenn aber auch die mit Ragnars Drachenkampf verbundenen Züge den Zusammenhang mit anderen Überlieferungsreihen herstellen, so bleibt dennoch das Grundgerüste der Erzählung deutlich erkennbar. Es ist die Geschichte von der Jungfrau im Turme, und das, was von Ragnars Werbung um Hladgerd erzählt wird, ist eine Doppelung derselben Überlieferung, die allerdings darin abweicht, daß die Fernhaltung der Freier dem eigenen Wunsche Hladgerds entspricht. Das sind aber Abweichungen, die sich selbst innerhalb der Überlieferungen von ein- und derselben Gestalt zeigen, vor allem bei Brünhild. Sie und nicht Kriemhild ist es ja ursprünglich, die Sigfrid aus der Gewalt des Drachen befreit, und den Flammenwall läßt Odinn um sie erstehen. Anderseits aber erprobt sie selbst die Freier im Wettkampfe und tötet jeden, der unterliegt.

Noch eine dritte Erzählung von der „Jungfrau im Turme" findet sich bei Saxo[35]). Ragnarr hat sich in Frauenkleidern zu der Geliebten, die ihr Vater streng behütet, Zugang zu verschaffen gewußt, und die Frucht dieses Bundes ist Ubbo, von dem berichtet wird, daß er sich auf Anstiften des Großvaters gegen den eigenen Vater empört. Die Geschichte von der Verkleidung als Frau gilt als Ableger der Hagbardsage[36]), und daß diese wenigstens in Einzelzügen eingewirkt hat, ist immerhin wahrscheinlich, soweit auch beide Erzählungen bei Saxo voneinander abstehen. Auffällig ist vor allem, daß Ubbo alle Eisenketten zerreißt, mit denen er gefesselt ist. Dieser Zug haftet sonst an Hagbard und an Bijen, dem ihm entsprechenden iranischen Helden, ist aber gerade bei Saxo nicht überliefert. In der Erzählung von Ubbo ist er völlig bedeutungslos, steht also sicher nicht an der richtigen Stelle, während er in der Hagbardsage in einen sinnvollen Zusammenhang eingegliedert ist. Außer diesem einen Zuge aber weist nichts auf Zusammenhänge. Die Verkleidung als Frau kann als Beleg nicht in Anspruch genommen werden, denn derartige Verkleidungen treten auch sonst in Sage und Märchen auf. Wesentlich ist die von Anfang an hierher gehörige Erzählung von der Zeugung des Kindes, denn dieser Zug gehört stets in die Überlieferung von der Jungfrau im Turme, als die Ragnars Geliebte deutlich genug gekennzeichnet ist. Es handelt sich also wieder um eine Fassung derselben Überlieferung, die sich auch in den Berichten von der Werbung um Hladgerd und um Thora zeigt. Auch das, was von Ubbos Empörung berichtet wird, gehört von Anfang an in die Sage, wenn auch der Zusammenhang ersichtlich geändert ist. Denn sämtliche Zeugnisse der hier sehr reich fließenden Überlieferungen sagen aus, daß die Empörung nicht gegen den Vater, sondern gegen den Großvater, und zwar den Muttervater, gerichtet ist. Die Rolle des Hesbernus muß also ursprünglich sehr weit von dem abgestanden haben, was Saxo erzählt, sie entspricht am ehesten der des bösen Ratgebers der Reichsgründersage. Alle diese Doppelungen finden sich allein bei Saxo, der die Erzählungen auch mit neuen Zügen ausgestattet hat, um die einzelnen Fassungen als wirklich getrenntes Saggut erscheinen zu lassen. Hierher wird die Verkleidung des Helden als Frau gehören, und dasselbe gilt davon, daß das Mädchen auf die Fragen des Vaters beteuert, sie habe ihr Lager nur mit der Magd geteilt. Es handelt sich dabei um den anscheinend wahren, in Wahrheit aber falschen Eid, durch den sonst das Gottesurteil betrogen wird[37]).

Wenn also Saxo auch außer der Werbung um Thora noch zwei weitere Werbungsberichte wiedergibt, so bedeutet das doch keine wirkliche Bereicherung gegen die Saga, die weder von Hladgerd noch von der Tochter des Hesbernus oder von Ragnars Verkleidung als Frau etwas weiß. Dagegen enthält sie die wichtige, von Saxo vollständig vernachlässigte Sage von Kráka-Aslaug. Mit Aslaugs Geschicken setzt ja die Saga ein, sie stellt so die Verbindung mit der Volsungasaga her. Aslaug ist das nach dem Tode der Eltern von seinen Widersachern verfolgte Kind,

und so entspricht Heimir dem Betreuer dieses Kindes, der in dem hierher gehörigen Erzählgute seine feste Stätte hat[38]). Für das Kind wird ein eigenes Versteck bereitet, die Harfe[39]), während sonst Verkleidung oder ein Erdhaus die verfolgten Kinder vor Gefahr schützt. Die Tötung des Alten, bei dem man große Schätze vermutet, ist eine weitverbreitete Erzählung, die besonders in der Form bekannt ist, daß die Eltern ihr unerkannt zurückkehrendes eigenes Kind der Schätze wegen erschlagen, die sie bei ihm vermuten[40]). Heimir ist aber überdies der Mann aus edlem Geschlechte, der seinen wahren Stand hinter schlechten Kleidern verbirgt, sich aber doch dadurch verrät, daß etwas von seinem wahren Wesen an ihm sichtbar wird. Er gleicht darin Gestalten wie Fridþjof, Vildever und Orvar-Odd.[41]).

Die Geschichte von dem seines wirklichen oder vermeintlichen Reichtumes wegen erschlagenen Fremdling ist ein Wandermotiv ohne Überlieferungsgehalt. In diesem Falle muß es erklären, wie Aslaug-Kráka in die Gewalt des Bauernpaares kam. Es bleibt dunkel, warum die Mörder das Kind nicht seinem Beschützer in den Tod nachfolgen ließen und sich der Mühe unterzogen, es aufzuziehen; von dem Grundsatze, das Kind des Ermordeten ebenfalls zu töten, weicht dieses Verhalten gänzlich ab, was um so mehr befremdet, als die Besorgnis vor der Anwendung dieses Grundsatzes Heimir überhaupt dazu bewegt, mit dem Kinde durch die Welt zu wandern; die Sage rechnet also sonst mit ihm. Die Untersuchung des weiteren Verlaufes wird lehren, welche Bewandtnis es mit dieser Ungereimtheit hat.

Kráka — so nennt Grima das Kind nach ihrer eigenen Mutter — wird schlecht gekleidet, kahl geschoren und mit Teer eingerieben, und gleicht so den Frauengestalten des Märchens, die in schlechter Kleidung Zeiten der Not überstehen müssen[42]). Begründet wird Grimas Verhalten damit, daß sonst niemand glauben würde, das Kind sei das ihre. Aber der Wunsch, niemanden die Schönheit des Mädchens sehen zu lassen, ist eher in dem Streben begründet, Freier abzuschrecken, wie die Märchen, zum Beispiel das „Aschenputtel", zeigen, und so erklärt sich auch Krákas Ungehorsam, der dann alles weitere im Gefolge hat. Ragnars Mannen behaupten vor ihrem Gefolgsherren, das Mädchen sei so schön wie Thora, und es wird sich zeigen, daß der daraufhin geäußerte Wunsch des Helden, das Mädchen zu sehen, eine tiefere Begründung hat als bloße Neugier. Die Kráka gestellten Aufgaben sind aus dem Märchen wohlbekannt[43]) und stellen eine Scharfsinnsprobe dar, deren Bestehen sonst ausdrücklich als Voraussetzung für die Heirat gilt. In der Saga wird das nicht ausgesprochen, kann aber mit Sicherheit ergänzt werden. Denn wenn Ragnarr Kráka das Kleid anbietet, das einst Thora gehört hat, so bedeutet das zunächst, daß sie nun, nach Bestehen der Probe, würdig ist, an Thoras Stelle zu treten, wenn sich auch die Grundbedeutung des Zuges darin keineswegs erschöpft.

Nach der Saga hat allerdings Ragnarr, als er seine Fahrt antritt, nicht die Absicht zu freien, und es berührt merkwürdig, daß er Thoras Gewand mit sich führt. Gerade dieser Zug ist aber höchst wertvoll für die Feststellung der Zusammenhänge, die in der Saga schon vergessen sind. Die färöischen Ragnarstáttur berichten, daß Thora bei ihrem Tode Ragnar auch Ratschläge für die Wahl einer anderen Gattin gegeben habe. Dieser solle um eine Jungfrau aus edlem Geschlechte werben, der ihre Kleider gut paßten, die jetzt aber gering geachtet werde[44]). Aus diesem Berichte erklärt sich nicht nur, daß Ragnarr Thoras Kleid mit sich führt, sondern er rückt die ganze Erzählung in ein anderes Licht: Ragnarr ist in Wahrheit nicht zum Kriege ausgezogen, sondern er ist auf der Suche nach der Gattin, zu der ihm die sterbende Thora geraten hat, und darum auch hat er das Kleid bei sich. Nachdem er sich von der Klugheit und ebenso von der Schönheit Krákas überzeugt

hat – und zwar von einer Schönheit, die der Thoras gleicht –, gilt es nun die letzte Probe, ob nämlich auch die Kleider der Verstorbenen passen. Darüber aber, welchen Sinn dieser Zug hat, geben uns zahlreiche verwandte Überlieferungen Auskunft. Die sterbende Königin verlangt von ihrem Gatten, daß er keine andere Frau heiraten solle als die, die ebenso goldenes Haar habe wie sie, die ebenso schön sei wie sie, die so wie sie einen Stern auf der Stirn trage, oder der ihr Ring passe[45]). Davon ist die Forderung, daß der künftigen Gattin die Kleider der Sterbenden passen müssen, nur eine andere Fassung, und in jedem dieser Fälle kommt es darauf hinaus, daß nur die Tochter die gestellte Forderung erfüllt, die als wiedergeborene Mutter dieser als einzige von allen Frauen vollständig gleicht. Damit fügt sich aber die Geschichte von der Werbung um Kráka-Aslaug in den Bereich der Überlieferungen vom Vater ein, der seine Tochter heiraten wollte. Daß nicht etwa nur zufällig aufgenommene Einzelzüge vorliegen, zeigt sich schon darin, daß diese Züge sich hartnäckig erhalten haben, obwohl sie in der Saga bereits blind geworden sind. Überdies aber ergibt sich das wahre Wesen der Erzählung aus der unmittelbar hierher gehörigen Parallele, die in der Sage von Helgi, Olof und Yrsa der Hrólfs saga kraka erhalten ist[46]). Olof lebt nach Art der Heerkönige, sie trägt Schwert, Schild und Brünne, ist schön von Ansehen, aber grimmen Sinnes und will sich nicht vermählen. Helgis Sinn steht nach Olof, und so kommt er mit Übermacht in ihr Gebiet; er will sie zur Heirat zwingen. Ihr gelingt es aber, Helgi zu überlisten; er wird schändlich zugerichtet – man steckt ihn mit geschnittenen Haaren, und nachdem man seinen Kopf mit Pech beschmiert hat, in einen Sack – und muß mit Spott und Schande abziehen. Nun sinnt Helgi auf Rache, es gelingt ihm wirklich, Olof dadurch an eine einsame Stelle im Walde zu locken, daß er ihr vorspiegeln läßt, es gebe einen großen Schatz zu bergen, und als er sie so in seine Gewalt bekommt, muß sie seinen Willen erfüllen.

Sie gebiert ein Mädchen, das ihr verhaßt ist. Nach einem Hunde nennt sie es Yrsa, es muß die Herde hüten und gilt als Tochter eines Bauernpaares. Eines Tages sieht sie Helgi, der als Bettler verkleidet auf Kundschaft aus ist, und weil sie sehr schön ist, nimmt er sie mit sich und heiratet sie. Das Kind der beiden ist Hrólfr kraki.

Als Olof die glückliche Ehe der beiden sieht, enthüllt sie Yrsas Abkunft und zwingt so das Paar, sich zu trennen.

Helgi hat noch ein anderes Erlebnis, das ebenfalls Züge aus diesem Zusammenhange zeigt[47]). An einem Julabend, als Helgi schon zu Bett gegangen ist, kommt etwas[48]) an seine Tür; er will keinen Armen draußen lassen und öffnet. Da sieht er, daß ein armes, zerlumptes Wesen gekommen ist, und sagt zu diesem, es möge das Bärenfell und Stroh über sich breiten, damit es nicht friere. Es will aber ins Bett zu ihm und sagt, sein Leben hange daran. Der König erlaubt es, und nach einiger Zeit sieht er, daß ein schönes Weib bei ihm ruht, wie er noch kein schöneres gesehen hat. Es hat ein seidenes Kleid an. Als er sich ihr zuwendet, sagt sie, Helgi habe sie erlöst. Denn dieses Los habe ihr die Stiefmutter auferlegt, und sie sei bei vielen Königen gewesen, aber keiner habe sie aufgenommen. Helgi zeugt mit ihr ein Kind, das soll er im nächsten Winter um dieselbe Zeit aus dem Schuppen holen. Helgi vergißt indes den Vorfall und hält sein Versprechen nicht. Nach drei Wintern aber kommen um Mitternacht drei Männer auf das Haus zu geritten, in dem Helgi schläft, und bei ihnen ist auch jene Frau; sie trägt ein Kind, und das ist Skuld, die in jener Nacht gezeugt worden war.

Es ist unverkennbar, daß die Verwandelung vom häßlichen Wesen zur schönsten Frau hier durch das Beilager bewirkt wird, wie das im „Wolfdietrich" mit der „rauhen Els" vor sich geht,

die um und um haarig ist, aber nach der Erfüllung ihres Wunsches zur schönsten Frau wird[49]). Die Erzählung folgt im allgemeinen den Grundzügen, die wir auch aus anderer Quelle, so aus dem „Friedrich von Schwaben" kennen; dort ist Angelburg, und zwar ebenfalls durch Verwünschung, in eine Hinde verwandelt, die Rückverwandelung in Menschengestalt aber ist wieder mit dem Beilager verbunden[50]). Wenn aber in der Erzählung von Helgi deutlich die häßliche Gestalt der Frau angedeutet ist, so steht sie unter dem Einflusse einer anderen Überlieferung. Denn die häßliche, dunkle oder haarige Gestalt kennen wir aus zahlreichen Fassungen des Märchens vom Vater, der seine Tochter heiraten wollte. So heißt im Grimmschen Märchen die Heldin nach ihrem Kleide Allerleirauh, und im griechischen Märchen von Μαλλιαρή — der Name bedeutet die „Haarige"[51]) — liegen dieselben Voraussetzungen vor. Auch die Kümmernislegende gehört in unseren Zusammenhang, nur vertritt die Stelle des den ganzen Körper bedeckenden Haarkleides der Bart. Daneben steht aber auch die Verwandelung in ein zottiges Tier, wie im Märchen „Die Bärin" aus dem Pentamerone II, 6, und in einem bosnischen Märchen ist die Tierverwandelung durch einen hohlen Büffel ersetzt, in dem die Heldin entflieht[51a]). Hier überall will das Mädchen durch die Annahme der häßlichen oder tierischen Gestalt der Werbung des eigenen Vaters entgehen, und die Rückverwandelung hat die Vereinigung mit dem rechten Freier zur Voraussetzung: So wird in der „Bärin" des Pentamerone die Rückverwandlung dadurch bewirkt, daß das Mädchen den kranken Königssohn küßt.

Es ergibt sich aus diesen Parallelen, daß in die Erzählung von Helgi und der Elbin ein aus anderem Zusammenhange stammender Zug eingebaut wurde, der aber doch wohl im Bereiche der in die Saga hineinspielenden Überlieferungen eine Rolle gespielt haben muß. Auf die Bärengestalt, die in derartigen Zusammenhängen auftritt, weist der Name Yrsa, der angeblich so wie die Bezeichnung Kráka die Geringschätzung für seine Trägerin ausdrücken soll. Es ist aber auffällig, daß in beiden Fällen Tiernamen gewählt wurden. Es ist auch sonst unverkennbar, daß zwischen der Überlieferung von Helgi und Yrsa einerseits, der von Ragnar und Kráka anderseits enge Beziehungen walten. Wenn Helgi von Olof in der Weise mitgespielt wird, daß er geschoren und mit Pech beschmiert wird, so könnte dieser Zug wohl aus sinnvollerem Zusammenhange auf ihn übertragen worden sein, und den ursprünglichen Wesensgehalt zeigt dann die Geschichte von Kráka, der es ganz ähnlich ergeht. Hrólfs Beiname Kraki kann zwar mit dem Namen Kráka nicht ohne weiteres in Zusammenhang gebracht werden[52]), aber solche Beinamen müssen sich gefallen lassen, daß Beziehungen und Deutungen verschiedener Art mit ihnen verknüpft werden, die dann auch auf ihre lautliche Gestalt Einfluß üben, und so ist es denn nicht belanglos, daß wirklich auch die Bedeutung „Krähe" ausdrücklich überliefert ist, während anderseits lautliche Schwierigkeiten in solchen Fällen nicht entscheidend sind und hinter den sachlichen Beziehungen zurücktreten müssen.

Yrsa soll ihren Namen daher haben, daß dem Kinde absichtlich, um es recht herabzusetzen, ein Hundename gegeben wurde. Die schon angeführten Überlieferungen, in denen die Heldin in Tiergestalt, darunter als Bärin, auftritt, zeigen deutlich, daß das kaum der ursprüngliche Grund ist. Wenn er trotzdem angeführt wird, so steht dahinter kaum Willkür, sondern es ist anzunehmen, daß in der mit Yrsa verbundenen Überlieferung auch ein Hund eine Rolle spielte, wie auch Kráka auf ihrem Wege zu Ragnar von einem Hunde begleitet wird, der offenbar ihr Beschützer ist und darum beseitigt wird; ganz klar werden diese Züge in der Saga nicht mehr, doch ist daran zu erinnern, daß in einer Fassung des Märchens von der „Gänsemagd"[53]) die Mutter ihrer Tochter an der Stelle des Blutstropfens ein Hündlein mitgibt, das aber getötet wird, so daß die Heldin schutzlos ist.

Yrsas Mutter heißt bei Saxo Thora, also ebenso wie Ragnars Gattin, und das ist kaum als Zufall zu betrachten. Saxo hebt nachdrücklich hervor, daß die Mutter dem Vater die eigene Tochter in die Hände spielt, um sich an ihm zu rächen, während die Saga viel zurückhaltender ist. Die Veranlassung zur Heirat bietet aber auch in volkstümlicher Überlieferung die Mutter durch ihren Wunsch, ihr Gatte möge nach ihrem Tode nur die Frau heiraten, die ihr völlig gleicht, also ihr Ebenbild ist. Unausgesprochen steht dahinter schon das Wissen, daß diese Bedingung niemand außer dem eigenen Kinde erfüllen kann. Gerade dieser Zug ist in der Ragnarssaga deutlich ausgeprägt, und Thora ist ebenso Krákas Mutter, wie Saxos Thora die Mutter der mit Hrólf verheirateten Yrsa ist. Die Gleichsetzung Krákas mit Aslaug, Sigfrids Tochter, verdankt ihr Dasein offenbar dem Wunsche, die Überlieferungen von den Nibelungen und von Ragnar Loðbrók in Verbindung zu bringen, und ist nachträglich hergestellt[53a]).

Im ganzen sind die Beziehungen zwischen den Überlieferungen von Ragnar Loðbrók und Kráka einerseits, von Helgi und Yrsa anderseits so eng, daß mit aller Deutlichkeit ein gemeinsamer Ursprung beider Sagen festgestellt werden kann. Dabei sind allerdings wiederholt einzelne Züge aus dem ursprünglichen Zusammenhange gebracht. So wie Kráka geschoren und mit Pech eingerieben wird, ergeht es in der Hrólfssaga Helgi. Die Heldinnen stammen in beiden Fällen aus edlem Geschlechte, gelten aber als Bauerntöchter und müssen niedrige Arbeiten verrichten. So wie Kráka Thoras Kleider passen, was aus dem Zusammenhange der Sagen vom Vater stammt, der die eigene Tochter heiratet, wird Yrsa die Gattin ihres Vaters Helgi, und beide Heldinnen führen Tiernamen. Darauf, daß es mit dem Namen nicht sein Bewenden hatte, weist das Erlebnis Helgis mit Skulds Mutter, die durch das Beilager in ihre ursprüngliche Gestalt rückverwandelt wird, und auf eine allerdings künstlich hergestellte Verwandelungsgestalt weisen auch, wie noch zu zeigen ist, die Züge vom Scheren und Einreiben mit Pech. Dazu kommt weiter, daß hier wie dort in derselben Rolle eine Thora in den Gang der Handlung verwoben ist.

Als eine der Verwandelungsgestalten der Tochter, die der Heirat mit dem eigenen Vater entgehen will, ist auch der Vogel bezeugt[54]), und es ist in diesem Zusammenhange zu beachten, daß drei Krähen Kráka Kunde von der beabsichtigten Heirat Ragnars bringen. Denn es liegt am nächsten, wenn der Mensch die Sprache der Tiere versteht, deren Gestalt er annehmen kann. Wenn die Ragnarssaga erkennen läßt, daß auf Thoras Tod ursprünglich die Ehe mit der eigenen Tochter folgt, so hat sie alte Überlieferung bewahrt. So wie in der Heldensage der Herrscher, der in seiner Jugend als zur Rache berufener Nachkomme des getöteten Vaters und rechtmäßiger Herrscher die Verfolgung des Großvaters oder Oheims zu dulden hat, im Alter selbst seine Verwandten verfolgt, so daß sich hier ein Wandel im Wesen der Gestalt vollzieht und ein Kreislauf schließt, der immer aufs neue abrollt, heiratet hier der Held, der einst um die vom Vater zum Weibe begehrte „Jungfrau im Turme" geworben hat, die eigene Tochter, und wie sonst aus dem Inzeste ein Held von besonderer Bedeutung hervorgeht, ist in der Hrólfssaga kraka Hrólfr die Frucht einer derartigen Verbindung, während in der Ragnarssaga Ragnarr die Söhne so sehr überragt, daß keiner von ihnen eine die seine übertreffende Bedeutung gewinnen konnte. Wie aber in der Vǫlsungensage nur das Kind Sigmunds mit seiner Schwester die Rache für Vǫlsungs Tod vollziehen kann, so ist in der iranischen Sage Manoschtschithra, der „Sproß des Manusch", in der Weise gezeugt worden, daß der Held mit seiner eigenen Tochter eine zweite zeugt, mit dieser eine dritte, und so fort bis zur neunten, deren Kind dann Manoschtschithra ist[55]). Deutliche Spuren in den hierher gehörigen iranischen Überlieferungen deuten auf eine Verwandelung der Frauen

in Tiergestalt, die im Märchen dadurch belegt ist, daß die Mutter des Helden nach ihrem Tode ihr Kind in Tieresgestalt säugt. Hierher gehört auch, wie die als Kuh erscheinende Mutter im Märchen zeigt, die Kuh Birmaj, die den Feridun säugt, so daß auch hier die Überlieferung von Iran bis auf germanischen Boden verfolgbar ist[56]).

Für diese Tiergestalt haben wir auch noch unmittelbare Belege. Nach alter indischer Überlieferung wohnt Prajāpati, der in einen Antilopenbock verwandelt war, seiner eigenen Tochter bei, die ebenfalls Antilopengestalt angenommen hatte[57]), und das ist nur der Rest einer einst reicher ausgestalteten Überlieferung. Bahram Gor führt seinen Beinamen Gor, „Wildesel", offenbar daher, daß er in diese Gestalt verwandelt war[58]), und der indischen Überlieferung entspricht es, daß er nach dem Berichte Nizamis eine Wildeselin verfolgte, die einen Schleier trug; denn wie wir aus zahlreichen anderen Belegen wissen, ist das die Andeutung der menschlichen Bekleidung. Bahram Gor kennen wir als Vrthragna schon aus dem Awesta, und dort tritt er in zehn verschiedenen Gestalten auf, als Wind, Stier, Roß, Kamelhengst, Eber, Jüngling, Adler, Widder, Bock der Wildziege und Mann[59]). Der Sinn des Beinamens Gor ist danach nicht zweifelhaft, und die Jagd nach der Gazelle, von der oben gesprochen wurde, ist auch noch in anderer Gestalt überliefert. Dabei tut Bahram Gor einen Meisterschuß, da er mit seinem Pfeile den beim Laufen ausgeworfenen Hinterfuß des Wildes an dessen Ohr heftet. Daß die verschiedenen Verwandelungsgestalten des Vrthragna-Bahram aber wirklich dieselbe Bedeutung haben wie die Verwandelung des Prajāpati, zeigen die Überlieferungen von dem Zwitter Atman, der sich spaltet und seine andere Hälfte verfolgt, die sich vor ihm in den verschiedensten Tiergestalten, so als Kuh, Roß, Esel, Ziege, Schaf verbirgt, von ihm aber in jeder dieser Gestalten begattet wird[60]). Diese Überlieferung soll die Entstehung der verschiedenen Lebewesen dartun, ist also schon mit fremdartigen Gedanken durchsetzt, zeigt aber doch noch die wesentlichen Züge des Grundgedankens. Die Märchenüberlieferungen von dem Vater, der seine Tochter heiraten will, und deren Verwandelung in Tieresgestalt haben also sehr alte und verbreitete Gegenstücke, und die Bedeutung der Tiernamen für die vom Vater geheiratete Tochter in den Sagen von Ragnar Loðbrók und Hrólf Kraki wird von dieser Seite her vollends verdeutlicht.

Neben der Verwandelung in Tieresgestalt steht oft auch eine Dunkelgestalt anderer Art, und die oben wiedergegebenen Belege von der „Haarigen" zeigen den Übergang. Derartige Vorstellungen sind die Grundlage für die Gestalt, in der Kráka und Yrsa ihren Freiern entgegentreten, und wenn Kráka geschoren und mit Teer beschmiert wird, so bietet das den Anschluß an Überlieferungen von der Art des Märchens „Fitchers Vogel"[61]), wo die Heldin sich mit Honig bestreicht und dann in Federn wälzt, so daß sie zu einem Vogel wird; die Stelle des Honigs wird aber gelegentlich auch von Teer vertreten[62]), und zum ganzen ist das oben über den Namen Kráka und die Vogelgestalt der vor dem unerwünschten Freier fliehenden Frau zu vergleichen.

Zum Märchen hat die Überlieferung von Kráka auch sonst noch ihre Beziehungen, wie die ihr von Ragnar gestellten Aufgaben und ihre Lösung zeigen; das alles ist aus dem Märchen von der klugen Bauerntochter und seinen zahlreichen Verwandten wohlbekannt.

Alten Überlieferungsgehalt zeigt auch der Wunsch Krákas, das Beilager zu verschieben. Als dieser Wunsch nicht erfüllt wird, zeigt sich das an Ivar, der offenkundig „der" Sohn des Paares ist. Man könnte meinen, daß fremdartige, asketische Vorstellungen die Grundlage der Überlieferung sind. Aber in Wahrheit handelt es sich darum, daß für die Zeugung des Helden der rechte Augenblick schicksalhaft bestimmt ist. Das zeigt sich bei der Geburtsgeschichte Karls, wo

die Stunde vorherbestimmt ist, in der der künftige Herrscher gezeugt werden soll[63]), während nach anderer, verbreiteter Auffassung die Stunde der Geburt entscheidend ist. Wird die rechte Stunde nicht abgewartet, so zeigt sich das am Kinde, und auch dafür reichen die Belege weit über den germanischen Bereich hinaus. So hat nach indischer Überlieferung Winatā drei Eier gelegt[64]). Sie kann aber die rechte Zeit nicht erwarten und macht in das erste Ei ein kleines Loch; da fährt durch den Spalt der Blitz in den Äther. Auch das zweite Ei wird vorzeitig geöffnet, und aus ihm wird Aruna geboren. Dieser aber flucht seiner Mutter: „Ich bin noch fußlos, Ungestüme!" Erst das dritte Ei wird rechtzeitig geöffnet, aus ihm geht Garuda hervor, der bestimmt ist, dem Indra den Soma zu rauben. Während die alten Verhältnisse zum Teile schon zerstört sind — denn an der Stelle des Blitzes müßte ebenfalls ein noch nicht ausgereiftes Kind stehen — entspricht die Geburt Arunas noch der alten Vorstellung, er ist fußlos, und in diesen Zusammenhang werden wir es auch zu stellen haben, daß Harpokrates, der Sohn der Isis von dem toten Osiris, „an den unteren Gliedern unkräftig" ist[65]). Ein Rest der Vorstellung blickt auch noch in der Angabe des Satapata Brahmana durch, Aditi habe sieben Söhne gehabt, die Götter gewesen seien. Den achten aber habe sie unausgeboren zur Welt gebracht, und aus diesem hätten seine sieben Brüder den Menschen gebildet[66]). Auf germanischem Boden kehrt die Forderung nach Enthaltsamkeit in dem Berichte wieder, den Saxos neuntes Buch von der Ehe Gorms mit Thyra enthält[67]), der aber den Sachverhalt offensichtlich arg entstellt. Dort fordert Thyra ebenfalls drei Tage lang Enthaltsamkeit des Gatten, was damit begründet wird, sie habe erst durch ein Traumzeichen ergründen wollen, ob der Ehe auch Kindersegen beschieden sein werde. Dieser Traum tritt denn auch ein, aber er wird Gorm, nicht Thyra zuteil, und sein Inhalt besteht darin, daß Thyras Schoß zwei Adler entsteigen, von denen der eine größer ist als der andere. Zweimal schwingen sich die Adler zum Himmel auf und kommen nach kurzer Zeit zurück, das dritte Mal aber kommt der kleinere allein mit blutbesprengten Schwingen. Als Thyra von diesem Traume erfährt, der schon in der ersten Nacht eintritt, ist sie über die Nachkommenschaft beruhigt und besteht nicht mehr auf ihrer Forderung. Die Unstimmigkeiten der Erzählung drängen sich geradezu auf. Abgesehen davon, daß der Gatte und nicht Thyra den Traum hat, ist der Sinn der dreitägigen Frist um so weniger einzusehen, als sie gar nicht eingehalten wird, und beim Traume selbst ist auffällig, daß sein Inhalt über die Beantwortung der schon an sich merkwürdigen Frage — Kindersegen galt ja als selbstverständlich — weit hinausgeht, ob aus der Ehe Kinder hervorgehen werden: Denn auch das Geschick des durch den größeren Adler als des bedeutenderen angekündigten Sohnes wird vorhergesagt. Von diesem Zuge aus läßt sich aber der ursprüngliche Hergang noch erschließen. In den Zusammenhang gehört Thyras Forderung ebenso wie der Traum, der für einen der Söhne Unheil vorhersagt, aber doch wohl in dem Sinne, daß Thyras Forderung eben nicht erfüllt wurde und daß daraus für den älteren Sohn Unheil entsteht, das der Traum wie auch sonst ankündigt. Der rechte Augenblick für die Zeugung wurde nicht abgewartet.

In die Geschichte von Ragnars Drachenkampf und Werbung um Thora sind aus dem Märchen bekannte Züge verwoben. Hierher gehört die Versammlung, zu der alle Männer erscheinen müssen, und deren Sinn darin besteht, daß der rechte Freier gefunden werden muß. Im Märchen ist das gewöhnlich mit einer Gattenwahl der Königstochter verbunden, die aus der Zahl der Versammelten den Gatten auswählt[68]). Dieser trägt ein Kennzeichen an sich, an dem er erkannt werden kann, wie im Märchen vom „Eisenhans" der Königssohn an seinem goldenen Haare oder aber an der Wunde, die er im Kampfe erhalten hat[69]), und dieses Kennzeichen besteht in

der Speerstange, zu der das aus der Wunde des Lindwurmes gezogene Speereisen paßt. Im Märchen weist sich der Held gewöhnlich dadurch als Besieger des Untieres aus, daß er die Zunge aus dem Haupte des Drachen mit sich nimmt und im rechten Augenblicke vorweist[70]). Dabei ist fast immer ein Betrüger im Spiele, der die Tat für sich in Anspruch nimmt und durch den Helden des Betruges überführt wird. Dieser Zug fehlt in der Saga, aber die Ragnarsáttur erzählen Str. 41 ff., wie ein Knecht die Speerspitze zum Könige bringt, der ihm Thora zur Gattin geben will. Thora glaubt dem Knechte die Tat nicht, und Ragnars Ankunft offenbart den wahren Helden.

Ivarr ohne Knochen ist unter den Söhnen Ragnars zweifellos die bedeutendste Gestalt, sein Verstand meistert alle Schwierigkeiten, und so führt er nicht nur wiederholt seine Brüder zum Siege, sondern ihm ist es auch zu danken, daß die Rache für den Vater gelingt. Er ist der Schütze, der wie Karna oder Odysseus den mächtigen Bogen spannt und unfehlbare Geschosse versendet, die besonders die Zauberkühe unschädlich machen, die zweien seiner Feinde ein gewaltiges Übergewicht über ihre Gegner verliehen haben. Der Ausgang des Kampfes zwischen Ivar beinlauss und der Kuh Sibilja — dieser und der Kampf gegen die beiden Kühe von Hvitabyr sind Doppelungen desselben Vorganges — hat aber ein Gegenstück in indischer Überlieferung, wo die Verhältnisse zum Teil in urtümlicherer Art bewahrt sind. Dort kämpfen zwei Könige, der König von Kālinga zu Dantapura und König Aruna von Assaka zu Pōtali an der Grenze ihrer Reiche gegeneinander[71]), und der Kālingakönig erhält von Indra die Weissagung, er werde dadurch siegen, daß seine Schutzgottheit, ein weißer Stier, die Arunas, einen erschöpften schwarzen Stier, besiegen werde. Dieser Kampf endet aber gegen alle Erwartung, denn so wie Ivarr die Zauberkühe zu Hvitabyr und die Kuh Sibilja besiegt, die sonst immer den sicheren Sieg erringen, durchbohrt Aruna den weißen Stier und gewinnt den Sieg. Außer dieser buddhistischen Erzählung weiß auch die indische Epik von einer kämpfenden Wunderkuh zu berichten[72]), da Jamadagnis eine Kuh hat, die Schätze spendet, die Mannen Arjunas aber, die sie stehlen wollen, mit dem Horne durchbohrt. Diese Kuh heißt Cabali, und Georg Hüsing hat darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Name in sakischer Form Sibilja heißen müßte, was genau dem Namen der Kuh in der Saga entspricht.

Ivarr benützt als Hauptmittel für die Vaterrache nicht den Kampf, sondern geht mit List zu Werke. Er verschafft sich zunächst im Lande seines Feindes einen festen Stützpunkt, und hier ist die verbreitete Sage von der zerschnittenen Ochsenhaut in die Erzählung eingefügt. Die Freundschaft, die er dem Gegner heuchelt, bringt es zuwege, daß er beim Rachezuge seiner Brüder als Mittler zwischen diesen und Ella ausgesandt wird. Er benützt dieses Amt aber nur dazu, Ellas Feinde, soweit das überhaupt noch möglich ist, zum Kampfe zu reizen, und damit gleicht seine Rolle der des Uggerus-Yggr und des Gizur der Sage von Anganth und Hlǫd und ebenso der Brunos in der Sage von der Brawallschlacht, aber auch der der Hild, die in der Hildensage die Gegensätze zwischen dem Entführer und ihrem Vater nicht mildert, sondern verschärft[73]). Auch der Erzieher Reginn der Hrólfssaga kraka, der Fródi Treue schwört, trotzdem aber den Söhnen des erschlagenen Herrn bei der Vaterrache hilft, gehört hierher.

Alle diese Einzelzüge sind für den Grundaufbau der Erzählung nicht wesentlich, und da sie auch sonst häufig auftreten, ist es fraglich, wieweit sie nachträglich eingefügtes Wandergut sind. Als solches Wandergut dürfen wir wohl auch die Erzählung vom Tode Rǫgnvalds vor Hvitabyr ansehen. Der jüngere, noch nicht voll wehrfähige Bruder, der dem Kampfe fernbleiben soll, sich dennoch am Kampfe beteiligt und dabei den Tod findet, ist uns aus der Dietrichsage bekannt. In der „Rabenschlacht“ soll Dietrichs Bruder Diether dem Kampfe fern bleiben, aber jugendlicher

Ungestüm führt ihn gegen das Verbot Dietrichs in den Kampf, und so findet er ebenso wie die Etzelsöhne Ort und Scharf den Tod von der Hand Witeges[74]).

Sonderbar ist, was von Eirîks Tod berichtet wird. Diese Todesart geht nicht auf die Grausamkeit der Feinde gegen den wehrlosen Gefangenen zurück, sondern Eirîkr hat sie ausdrücklich selbst gewünscht. Die Erklärung für dieses seltsame Verhalten bietet wieder eine östliche Parallele. Herodotos erzählt, wie die Geten Boten zu Zalmoxis senden[75]). Das geschieht in der Weise, daß drei von ihnen Wurfspieße halten, andere aber den Boten an Händen und Füßen fassen, in die Luft schleudern und auf die Lanzenspitzen werfen. Wer solcher Art stirbt, dem ist Zalmoxis geneigt. Es handelt sich dabei also um eine besondere Art der Jenseitsreise, die auf diese Weise bewirkt wird, und wenn Eirîkr selbst die geschilderte Todesart wählt, so hat das seinen Grund darin, daß er ebenso wie die an Zalmoxis gesandten Boten hoffen durfte, so am schnellsten sein Ziel im Jenseits, die Halle Ôdins, zu erreichen.

Auch diese Erzählung zeigt, daß die Ragnarssaga außerordentlich viel Gemeinsamkeiten mit östlichem Stoffe aufweist. Daneben gibt es allerdings auch Einflüsse aus dem Westen, aus dem irischen Bereiche[76]). Am auffälligsten ist das bei dem Auftritte, wie die Ragnarssöhne den Tod des Vaters erfahren, und besonders das Verhalten Ivars hat deutliche irische Gegenstücke. Für den Gesamtaufbau ist das aber nicht wesentlich, und wenn die Ragnarssöhne bei der Kunde vom Ende des Vaters die Schmerzen nicht spüren, die sie selbst sich unwissend zufügen, so hat das ein Gegenstück im Verhalten des Hagensohnes in der Nibelungensage, der, im Gedanken an die Rache für den Vater, des Feuers nicht gewahr wird, das ihn versengt[77]). Mit Wandergut arbeitet die Saga auch sonst. Solches Wandergut ist die Erzählung von den abgenützten eisernen Schuhen, die die Ragnarssöhne davon abhalten, ihrer ursprünglichen Absicht nach gegen Rom zu ziehen. Derartige Züge stammen aus dem Märchen, wo die Heldin auf der Suche nach dem durch ihre eigene Schuld entschwundenen Gatten sieben Paar eiserne Schuhe zerreißen muß, ehe sie ihr Ziel erreicht[78]).

Gegen die im ganzen folgerichtige und geschlossene Erzählung der Saga wirkt Saxos Bericht wenig erfreulich. Manche Redewendung hat er so gründlich mißverstanden, daß er an das Mißverständnis eine ganze, frei erfundene Erzählung anknüpft. Kraß tritt das im Berichte vom Kampfe Ragnars mit Daxon hervor. Dieser wird nach Saxo gefangen und in Ketten nach Utgard gebracht, und später kehrt er sogar, freilich gegen das Versprechen, Zins zu zahlen, in seine Heimat zurück. Der Ausdruck „jemanden nach Utgard schicken" bedeutet aber, ihn ebenso in die andere, die „Außenwelt" senden, wie man bei den Geten Boten zu Zalmoxis sandte, also zu töten, und so ist auch Ragnarr mit Daxon verfahren. Alles, was über dessen Verbannung, seine Rückkehr und deren Bedingungen erzählt wird, ist also Saxos Erfindung[79]).

Auch sonst hat Saxo manches nicht entsprechend aufgefaßt, wie die Geschichte von der schweren Verwundung Sigurds und seiner Heilung durch Rostarus gegen das Versprechen, diesem die Seelen der erschlagenen Feinde zu überlassen. Hinter Rostarus steht wohl Hróptr, ein Beiname Ôdins[80]), der hier ebenso als Arzt erscheint wie bei seiner Werbung um Rind. Der Auftritt dort stammt aus dem Märchen und setzt voraus, daß der angebliche Arzt vorher selbst die Krankheit verursacht hat, die er allein heilen kann[81]). Saxo erzählt davon freilich nichts, sondern läßt die Krankheit durch Zufall eintreten, was damit in Widerspruch steht, daß Ôdinn von vornherein als heilkundige Frau auftritt und als solche Zutritt erlangt. Von diesen Voraussetzungen ist unser Bericht zu trennen. Die Vorstellung, daß bestimmte Personen durch Handauflegen heilen können,

geht auf alte Überlieferung zurück. So wie Saxo sie für Odin bezeugt, heilt im „Rother" die Königin durch Handauflegen, und von den französischen und englischen Erbkönigen glaubte man, daß sie durch Handauflegen heilen könnten[82]). Bei Saxo tritt Odinn wie so oft als Unbekannter auf und läßt sich für die Heilung die im Kampfe gefällten Feinde versprechen. Saxo hat hier zweifellos seine Erzählung aus altüberlieferten Zügen zusammengetragen, während ihr Aufbau sein Werk ist. Die Sitte, den Feind vor dem Kampfe als Odin verfallen zu erklären, ist altbezeugt[83]) und hat denselben Sinn wie die Redensart „nach Utgard schicken". Denn nur der im Kampfe Erschlagene geht nach Walhall und damit zu Odin ein, der deutlich als Herr in der „anderen Welt" gekennzeichnet ist. Daß es des Versprechens, das er nach Saxo verlangt, gar nicht bedürfte, ist klar, und Saxo hat christliche Vorstellungen verwendet, wenn er die Heilung von der Leistung eines Gelübdes abhängig machte und den „heidnischen Gott" ein „Opfer" verlangen läßt.

Einzelne Züge der Sage gehen auf gut erkennbare Vorbilder zurück. Hierher gehört der schon obenerwähnte Zug, daß Hladgerd den Gatten tötet, vor allem aber das Ende Ragnars im Schlangenturme, das dem Gunnars entspricht und diesem wohl nachgebildet ist. Nach englischen Quellen endet Ragnar anders. Er weiß als geschickter Jäger die Huld König Eadmunds zu erwerben, zu dem er als Schiffbrüchiger gekommen ist, und Eifersucht darüber bewegt dessen Jäger Bernus, das ist Biorn, Ragnar zu erschlagen und den Leichnam zu verstecken. Die Neidingstat wird jedoch entdeckt. Biorn wird auf ruderlosem Boote ausgesetzt, kommt aber doch nach Dänemark und beschuldigt dort Eadmund, er habe Ragnar erschlagen, was die Rache der Söhne herausfordert[84]).

Diese Erzählung ähnelt in einzelnen Zügen sehr dem Eingange der Volsungasaga, wo Sigi den Bredi aus Neid über dessen bessere Jagdbeute erschlägt. Auch diese Neidingstat wird entdeckt, und Sigi wird friedlos[85]). Die Sage von Ragnar weicht aber in wichtigen Zügen ab. Hierher gehört die Art der Bestrafung, die einer alten Rechtssitte entspricht[86]), vor allem aber, daß der gegen jede Erwartung Gerettete an Eadmund dadurch Rache nimmt, daß er die Ragnarsöhne gegen ihn aufhetzt. Damit hat Biorn die Rolle übernommen, die in der Ragnarssaga Ivarr spielt. Da der eifersüchtige Nebenbuhler um die Gunst des Königs auch sonst noch, im Schmiede Amelias der Thidrekssaga, ein Gegenstück hat[87]) – Wieland kommt zwar nicht als Schiffbrüchiger, aber doch in einer sehr ähnlichen Lage zu Nidung –, darf auch die englische Fassung der Sage, nach der überdies der Rachezug gegen Eadmund die Folge einer tragischen Irreführung ist, keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben. An sich fügt sich die Gefangennahme und Tötung durch den Gegner weit besser in das Wesen des Heldenlebens ein. Nachbildung dürfte danach nur der Tod im Schlangenturme sein, während aus dem alten, durch die Neuerung überdeckten Verlaufe noch der Zug stehen geblieben ist, daß Ragnarr sein wahres Wesen verheimlicht. Ein sicheres Urteil ist aber bei dem Stande der Überlieferung nicht zu gewinnen.

In den Sagen von Ragnar und seinen Söhnen zeigen sich manche geschichtliche Erinnerungen, und zweifellos sind unsere Denkmäler durch die geschichtlichen Tatsachen zum Teile stark beeinflußt, wie zum Beispiele darin, daß so wie in der Geschichte auch in der Sage die Söhne des Helden stark hervortreten. Dennoch wird noch deutlich kenntlich, daß Ragnarr auch der Held einer aus volkstümlicher Überlieferung erwachsenen Sage ist, die jenseits der geschichtlichen Wirklichkeit ihr Eigenleben führt. Diese Sage weist unverkennbare Zusammenhänge mit östlichem Überlieferungsgute auf, wie besonders Ragnars Drachenkampf. Anderseits sind auch starke Berührungen mit anderen Sagen aus dem germanischen Bereiche unverkennbar, wie besonders der Vergleich

mit der Nibelungensage zeigt. Daß der Drache, der auf dem sich mehrenden Golde liegt, zugleich der Wächter der Thora Burghirsch ist, scheint einen alten, der Nibelungensage nicht mehr bekannten, aber vorauszusetzenden Zug erhalten zu haben, da dort der auf dem Golde liegende Drache mit Brünhild und ihrer Befreiung aus dem Schlafe, in den Ódinn sie versenkt hat, nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhange steht. In der Lodbróksage sendet der Vater selbst den Lindwurm, der Thora gefangen hält. Daß dabei kein Zufall waltet, sondern eine absichtliche Handlungsweise, ist in den Parallelen noch unmittelbar überliefert, und hier läßt sich aus vorhandenen Spuren noch eine sehr altertümliche Fassung erschließen. Der Name von Brünhilds Pflegevater Heimir entspricht dem des Dietrichhelden Heime, und von diesem heißt es, daß er seinen Namen von einem Drachen führte, den er besiegt hatte[88]). Schon oben wurde ausgeführt, daß die Frau, die Sigfrid aus der Gewalt des Drachen befreit, ursprünglich nicht Kriemhild, sondern Brünhild war, und wir müssen fragen, ob dieser Drache, der ja in Wahrheit ein Mensch war, nicht eine Verwandelungsgestalt des Pflegevaters, ursprünglich aber des eigenen Vaters war. Einen solchen Ziehvater, der daneben auch die eigene Tochter, wenn auch nicht als Drache, sondern als Vogel bewacht, kennen wir ja in dem Fránmar der Sage von Helgi, dem Sohne Hiorvards[89]). Friedrich Panzer hat zu Brünhilds Worten in der Umschrift des Falkenliedes in der Vǫlsungasaga, bisher habe niemand anderer als ihr Vater in dem Stuhle neben ihr sitzen dürfen, daran erinnert, daß Feridun nach seinem siegreichen Kampfe gegen Zohak, bei dem er Frauen aus dessen Gewalt befreit hat, in dessen Stuhle Platz genommen habe[90]). Zohak aber, der Aẑiš Dahāka des Awesta, ist der „Drache", und die Parallele würde also wieder in dieselbe Richtung weisen: Es handelt sich um die Gestalt, in deren Gewalt sich die „Jungfrau im Turme" befindet. Der Drache, der als lebende Mauer Thoras Gemach umgibt, hat grundsätzlich dieselbe Bedeutung.

So birgt die Sage von Ragnar Lodbrók wertvolles Überlieferungsgut und schlägt eine Brücke von indischer und iranischer Überlieferung zur germanischen Heldensage. Sie selbst aber gehört, auch wenn wir von ihrem Gehalte an wertvoller Überlieferung absehen, ihrer Gesamthaltung nach zu dieser Heldensage. Ragnarr Lodbrók, der in früher Jugend den gefahrvollen Kampf mit dem Lindwurme besteht, reiht eine kühne Tat an die andere, bis er endlich bei einem gewollt gefahrvollen Unternehmen untergeht, aber die Tugenden des Helden bis zum Ende bewahrt. Dieselbe Haltung bewahrt Eirikr, und ebenso der junge Rǫgnvaldr, den sein Verlangen nach Kampf und Ruhm in einen allzu frühen Tod treibt. So verbindet auch Kráka-Randalin mit Klugheit und Schönheit eine Tapferkeit, die sie selbst ins Feld ziehen läßt, als die Rache für den erschlagenen Stiefsohn ruft. Ihrem Gatten bewahrt sie bis zum Schlusse die Treue, und ihr letztes Geschenk an ihn soll ihn vor dem Ende bewahren, das sie ahnend voraussieht, aber nicht wenden kann, weil der Held sein Schicksal in der eigenen Brust trägt.

Anmerkungen

1) Einzelnachweise darüber bei Mudrak, DHS., S. 17ff., 37ff.

2) Siehe darüber den Abschnitt über den Bruderkampf zwischen Angantýr und Hlǫd, S. 341–344.

3) Mudrak, DHS., S. 282.

4) Darüber siehe Bugge bei Hoops IV, 535ff.; Nordenstreng, Die Züge der Wikinger (übersetzt von Meyn, Leipzig 1925), S. 126ff.; Ulrich Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit, München 1941

S. 155 ff., 191; Paul Herrmann, Saxo II, 613 ff. Bei Herrmann weitere Angaben. 845 ist Ragnarr vor Paris bezeugt, 855 Biørn Járnsida an der Seine. Im selben Jahre heeren die Ragnarsöhne an der Themsemündung, 866 in Northumberland. Auch nach Marokko und Spanien sowie nach Italien geht die Fahrt.

5) Nordenstreng, a. a. O., S. 132.

6) Volsungasaga ok Ragnars saga loðbrókar, herausgegeben von Magnus Olsen, Kopenhagen 1906—1908; Fornaldar Sögur nordrlanda (FAS.), utgefnar af C. C. Rafn I (1829), 237 ff. (FAS.).

7) Strophe 4 der Saga; Übersetzung nach Herrmann, Thule XXI, 152.

8) Strophe 5 der Saga; Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, 152.

9) Strophe 6 der Saga, Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, 153 f.

10) Strophe 27 der Saga, Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, 181.

11) Saxo, Holder, S. 299 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 403 ff.

12) Bósasaga, Kap. 16; Ausgabe von O. L. Jiriczek, S. 62 f. — Die Saga bietet einen im allgemeinen zweifellos von der Ragnarssaga abhängigen Bericht. Das Geierei hat Bósi für König Hring als Buße für die Tötung von Hrings-Sohn Sjóðr aus Bjarmaland holen müssen, so wie im Romane von Hüon dieser zu gefahrvoller Fahrt ausgesendet wird, weil er den Königssohn erschlagen hat. Daß nicht der Wurm selbst, sondern das Ei geholt wird, erinnert an die Erzählung in der Dichtung von Ortnid, und es scheint sich da doch um eine von der Ragnarssaga unabhängige Quelle zu handeln.

13) Das ergibt sich aus der ganzen Anlage von Kap. 29 (27) der Volsungasaga. Im Gespräche nennt Brynhild das Feuer ausdrücklich „minn vafrloga", „meine Waberlohe".

14) Saxo, Holder, S. 228, Übersetzung von Herrmann, S. 303.

15) Über die „Jungfrau im Turme" vergleiche die Ausführungen im Abschnitte über Hagbard und Signe, S. 77 ff.

16) Siehe dazu Mudrak, DHS., Register unter „Menschenköpfe auf Stangen".

17) Saxo, Holder, S. 122 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 162 ff.

18) Mudrak, DHS., S. 148.

19) Siehe den Abschnitt Hagbard und Signe, S. 76; vgl. ferner S. 94 f.

20) Mudrak, DHS., S. 226 f.

21) Mudrak, DHS., S. 286.

22) Liebrecht, Zur Volkskunde, S. 65 ff., Die Ragnar Lodbroksage in Persien. Herrmann, Saxo II, 637.

23) Panzer, Beowulf, S. 299 ff.

24) Daniel 14, 26. Danach beten die Babylonier einen Drachen an. Daniel kocht Fett, Pech und Haare und gibt den Klumpen dem Drachen zu fressen, der davon zerplatzt.

25) Dazu siehe Mudrak, DHS., S. 73, 208, 298.

26) Franz Xaver Schaffgotsch, Russische Volksmärchen, S. 202, Nikita der Gerber.

27) Mudrak, DHS., S. 149 ff.

28) Siehe die Begründung bei Mudrak, DHS., S. 201 f.

29) Mudrak, DHS., S. 201.

30) Kaplan Michael Imste aus Münsterberg, Bericht über die Tataren (1415), angeführt nach Klapper, Die Tatarensage, Mitteilungen der schles. Ges. f. Volkskunde XXXI/XXXII (1931), S. 160—196 (S. 165).

31) Saxo von Holder, S. 180 f.; Übersetzung von Herrmann, S. 241 f.

32) Martin Löpelmann, Aus der Volksdichtung der mazedonischen Rumänen (Leipzig 1934), S. 36, Der wortgetreue Prinz.

33) Haltrich, Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, Nr. 10, S. 33, Das Zauberroß. Weitere Fassungen bei Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, S. 55 ff.

34) Stroebe, Nordische Märchen I, Dänische Märchen, Nr. 1, König Lindwurm.

35) Saxo, Holder, S. 306 ff., Übersetzung von Herrmann, S. 413 ff.

36) Herrmann, Saxo II, 641 f.

37) Über eine Reihe hierher gehöriger Erzählungen siehe HDM. I, 475 (Eideslist IV). Am bekanntesten ist der Eid Isoldens in der Dichtung von Tristan und Isolde und findet sich auch sonst, wie in Konrad v. Würzburgs Engelhard, doch ist der Zug weit nach Osten zu verfolgen. Bei Jülg, Mongolische Märchen (Innsbruck 1868), S. 111, ist Naran Gerel als Jungfrau im Turme gekennzeichnet. Wer sie ansieht, dem werden die Augen ausgestochen, dem, der ihr Zimmer betritt, werden beide Beine zerschlagen. Der Liebhaber, der trotzdem zu ihr Eingang.

gefunden hat, stellt sich blödsinnig, hinkend und auf einem Auge blind. Naran Gerel schwört einen Eid, sie habe mit niemandem als mit diesem bresthaften Menschen Umgang gepflogen. Der Stoff ist ursprünglich indisch, und es zeigt sich, daß die gesamte Erzählung anscheinend geschlossen mit den wesentlichsten Zügen aus dem Osten eingewandert ist. Spuren ihres Einflusses zeigt auch das dritte Gudrunlied der Edda. Dort wird Gudrun des unerlaubten Umganges mit Dietrich von Bern verdächtigt, gibt das Beisammensein auch zu, weiß ihm aber eine unverdächtige Begründung zu geben, die in diesem Falle — abweichend von den Parallelen — ehrlich gemeint ist. Das Gottesurteil findet sich fast stets in diesem Zusammenhange; Naran Gerel muß den Eid über Gerstenkörnern schwören, die bei einem falschen Eide sofort aufgehen, bei Gudrun wird das Gottesurteil des Kesselfanges angewendet, Isolde muß das glühende Eisen tragen und im „Engelhard", wo der Held die Tochter des Königs liebt, tritt beim Zweikampfe an seine Stelle sein schuldloser Geselle Dietrich, dem der Sieg zuteil wird. Auch das Gottesurteil stammt also zum mindesten in diesem Zusammenhange aus dem Osten. Europäische Fassungen bei Bolte, Paulis Schimpf und Ernst II, 309 (zu Nr. 206).

38) Mudrak, DHS., S. 19f., ferner Register unter „Erzieher".

39) Damit vergleiche man die Rolle der Harfe bei der Entführung der Hleid in der Bósasaga, c. 12, Jiriczeks Ausgabe, S. 48.

40) Bekannt geworden ist die Erzählung besonders durch das „Schicksalsdrama" von Zacharias Werner, „Der vierundzwanzigste Februar".

41) Mudrak, DHS., S. 89f.

42) Siehe dazu die Abschnitte „Die Rauhhaarige" und „Aschenputtel" bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 257ff.

43) Hierher gehört das Märchen „Die kluge Bauerntochter", Grimm, KHM., Nr. 94, und der zugehörige Stoff bei BP. II, 349ff.

44) Ragnars táttur Str. 63, 3—4:

tú skalt tár tá jomfrú biðja,
ið vael nýtur mini klaeði,

und Strophe 66: tú skalt tár tá jomfrú lova,
ið býr firi sunnan háv,
vael er hon áf aettum komin,
tó litla hevir hon makt.

Hammershaimb, Sjúrðar kvaeði (Kopenhagen 1851), S. 64f.

45) Siehe zur Gesamtvorstellung Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 257ff., „Die Rauhhaarige", besonders S. 261ff. Im einzelnen ist der bei BP. I, 295 (zu Grimm, KHM., Nr. 31, Das Mädchen ohne Hände) und II, 45—56 (zu KHM. Nr. 65, Allerleirauh) angeführte Vergleichsstoff heranzuziehen. Siehe ferner G. Hüsing, Die deutschen Hochgezeiten, S. 127ff. Im einzelnen finden sich die angegebenen Züge: Der Stern auf der Stirne bei Krauß, Sagen und Märchen der Südslawen II, Nr. 138, Vom Kaiser, der seine eigene Tochter heiraten wollte; das Versprechen, nur eine ebenso schöne Frau zu heiraten, in Basiles Pentamerone II, 6, „Die Bärin"; ebenso schönes Haar soll die zweite Gattin im Märchen von „Allerleirauh", Grimm, KHM., Nr. 65, haben; der Ring soll ihr passen bei Wuk Stef. Karadschitsch, Volksmärchen der Serben, Nr. 28, Wie sich die Tochter eines Kaisers in ein Lamm verwandelte; ebenso bei Hahn, Griechische und Albanesische Märchen II, 364.

46) FAS. I, 17ff., c. 7—9, 13; Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, 232—237 und 240f.

47) Hrólfs saga Kraka c. 15, FAS. I, 30f.; Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, 242ff.

48) Die Saga drückt sich sehr allgemein aus „eitthvat", wenn sich auch gelegentlich zu ergeben scheint, daß das Wesen menschengestaltig war; es kann sprechen und ist mit Lumpen angetan. Ohne diese Hinweise könnte man auch an eine andere, zum Beispiele an eine Tiergestalt, denken.

49) Mudrak, DHS., S. 87, 329f.

50) Mudrak, DHS., S. 111ff.

51) Hahn, Griechische Märchen II, 364, Variante zu Nr. 27, Allerleirauh.

51a) Krauß, 1000 Sagen und Märchen der Südslawen I, 249.

52) Über Hrólfs Beinamen siehe S. 210.

[53]) BP. II, 277, Anm. 1.
[53a]) Über die Bausteine dieser Verknüpfung siehe Herrmann, Saxo II, 621 f.; die dänischen Balladen (DgF. I, 327 ff., Nr. 22; Grimm, Altdänische Heldenlieder, S. 35) gehen von den Voraussetzungen der Saga aus.
[54]) BP. II, 48.
[55]) Hüsing, Der Mazdahismus (Bausteine V), S. 11. Hüsing hebt hervor, daß die Namen der Töchter auf -gôsch enden, was ursprünglich „Rind" bedeutet. Darin scheint sich die Erinnerung an eine Tierverwandelung erhalten zu haben.
[56]) Mudrak, DHS., S. 217.
[57]) Jarl Charpentier, Die Suparnasage (Uppsala und Leipzig 1920), S. 391.
[58]) Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 29 f.
[59]) Lommel, Die Yäšts des Awesta (Leipzig und Göttingen 1927), S. 136 ff. (Yäšt 14, Bahiram Yašt). Über die einzelnen Tiergestalten und die ursprüngliche Zahl der Verwandelungsgestalten siehe Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, S. 22 ff.
[60]) W. Schultz, Iranisches bei Berossos, Orientalistische Literaturzeitung 21 (1918), Sp. 232.
[61]) Grimm, KHM., Nr. 46; BP. I, 398. Über Teeren und Federn als Strafe siehe Jakob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer [4] II, 322.
[62]) BP. I, 412.
[63]) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 178 ff.
[64]) Hertel, Indische Märchen, S. 344 ff., Das Sauparna.
[65]) Ploutarchos, De Iside et Osiride, c. 19.
[66]) Satapata Brahmana III, 1, 3, 3 ff. Vgl. Dänhardt, Natursagen I, 114.
[67]) Saxo, Holder, S. 319 f.; Übersetzung von Herrmann, S. 431 f. Zum Ganzen siehe Mudrak, Der Blinde und der Lahme, Bausteine II, 18 ff.
[68]) Zugehörige Märchen bei Kahlo, „Apfel zuwerfen", HDM. I, 93.
[69]) KHM., Nr. 136, Der Eisenhans. BP. III, 94 ff. Ein zugehöriger Zug, den Saxo Grammaticus von Hading überliefert, ebenda, S. 106.
[70]) So bei Grimm, KHM., Nr. 60, Die zwei Brüder.
[71]) Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, S. 210 ff.
[72]) Hüsing, Beiträge zur Kyrossage, S. 143 ff.
[73]) Zum Ganzen vgl. den Abschnitt über den Bruderkampf zwischen Anganty und Hlyd, S. 345.
[74]) Mudrak, DHS., S. 46.
[75]) Herodotos IV, 94.
[76]) Herrmann, Saxo II, 655; Neckel bei Hoops IV, 71, „Saga", § 10.
[77]) Mudrak, DHS., S. 174, 185.
[78]) BP. II, 234, 251, 272.
[79]) Herrmann, Saxo II, 646.
[80]) So auch Herrmann, Saxo II, 638.
[81]) „Die lange Nase", BP. I, 470; hierher gehört auch die ähnliche Erzählung aus dem Volksbuche von Fortunatus, ebenda, S. 470—485.
[82]) Perkmann, „Handauflegen", HDA. III, 1398 ff.
[83]) Siehe den Abschnitt über den Bruderkampf zwischen Anganty und Hlyd, S. 339; 349.
[84]) Herrmann, Saxo II, 650.
[85]) Mudrak, DHS., S. 137.
[86]) Grimm, DRA. [4] II, 285 f.
[87]) Mudrak, DHS., S. 107 ff.
[88]) Mudrak, DHS., S. 94, 96.
[89]) Siehe den Abschnitt über die Helgisage, S. 32; 48.
[90]) Panzer, Sigfrid, S. 132.

Die Skioldunge

I. Der Aufgang des Geschlechtes. Gram und Hading

Der germanischen Heldendichtung ist in ihren Anfängen epische Breite fremd. Sie verzichtet darauf, den Lebenslauf ihres Helden vor dem Hörer aufzurollen und von der Geburt bis zum Tode zu verfolgen. Sie hebt entscheidende Wendepunkte in seinem Geschicke hervor in dem Bewußtsein, daß sie alles andere als bekannt voraussetzen und daher verschweigen darf. Dazu kommt eine Kunst der Seelenschilderung, die innere Vorgänge nicht breit ausmalt, sondern lediglich aus dem äußeren Geschehen ablesen läßt. Die großen Epen der mittelhochdeutschen Zeit stellen eine spätere Stufe der Entwickelung dar, und das der älteren Heldendichtung unbekannte Streben ist deutlich, den Hörern recht viel an Tatsachen und Einzelheiten aus dem Leben des Helden mitzuteilen.

Nun ist allerdings die Heldendichtung nur eine der gegebenen Möglichkeiten, die Stoffe darzustellen[1]), die wir nach ihrer Umwelt und nach der inneren Haltung der auftretenden Gestalten als Heldensage bezeichnen. Wir kennen Überlieferungen, die wie die Amlethsage ihren stofflichen Grundlagen nach zweifellos der Heldensage angehören, aber doch keine nachweisbare dichterische Gestaltung gefunden haben. Noch viel deutlicher wird das dort, wo es darum geht, die Vorgeschichte eines Volkes darzustellen. Die Übung, der quellenmäßig belegten Geschichte noch eine sagenhafte Vorgeschichte vorauszuschicken, wie das unter anderen auch Saxo Grammaticus in seiner „Dänischen Geschichte" getan hat, hat weitreichende Gegenstücke, denn wir kennen diese Gepflogenheit aus Indien und Iran ebenso wie aus Rom. Wenn nun auch sicherlich bei der gesamten Anlage wie auch in Einzelheiten von Saxos Werk die Nachahmung fremder Vorbilder feststeht[2]), so gilt das doch nicht für die einzelnen Sagenstoffe, die er für den Aufbau seines Werkes verwendet hat. Darauf beruht ja dessen besonderer Wert für die Erkenntnis einzelner „Göttersagen" wie der von Balder und Hyd, aber auch vieler Heldensagen und ihrer Gestalten, wie das zum Beispiele für die Jugendgeschichte Ermanerichs gilt[3]).

Wenn die sagenhafte Vorgeschichte Dänemarks mit den Skiyldungen, die Schwedens mit den Ynglingen beginnt, die Landesgeschichte also mit der von Königen aus bestimmtem Geschlecht verbunden ist, so liegt das Hauptgewicht auf Abstammungsverhältnissen und Geschick der Sippe und weit weniger beim Staate, der unter anderen als den uns heute geläufigen Voraussetzungen steht[4]). Wir wissen aus zahlreichen Quellen, welchen Wert der Germane auf seine Abstammung aus gutem Geschlechte legte und wie gut er durch viele Geschlechterfolgen hindurch über seine Vorfahren Bescheid wußte[5]). Das Verhältnis zu den Ahnen ist nicht nur durch ein liebe- und ehrfurchtsvolles Gedenken allein bestimmt. Zur Sippe gehören die Lebenden wie auch die Toten eines Geschlechtes[6]), und gerade den Toten, die nach ihrem Hinscheiden ja nur in eine andere als unsere Welt eingegangen waren, traute man eine auch über das Grab noch hinausreichende Wirksamkeit zu. Sie folgten nicht nur der jährlich wiederholten Einladung, an dem zu ihren Ehren

abgehaltenen Feste teilzunehmen, sondern sie gewährten den Lebenden auch ihren mächtigen Schutz. Die Macht der toten Ahnen, über das Lebenden zukommende Maß hinaus gesteigert, kommt den Nachkommen zugute, und so erklären sich die Nachrichten davon, daß zum Beispiele die Goten ihre Vornehmen für Halbgötter gehalten und geglaubt hätten, daß sie ihrem Heile den Sieg in der Schlacht verdankten[7]). Das ist eine der Wurzeln der Anschauung, die einerseits die Toten als heilig verehrte[7a]), andererseits die Herrschergeschlechter von den „Göttern" ableitete, wie das bei den Skiǫldungen ebenso wie bei den Ynglingen der Fall war. Diese Anschauung ist keineswegs ausschließlich germanisch, wie das Beispiel der Thraker zeigt, deren Könige Hermes als Ahnherrn betrachteten.

Saxo Grammaticus beginnt seine dänische Geschichte mit der Erzählung von Dan und Angul, den Söhnen des Humblus[8]). Während Anguls Nachfolger England erobert hätten, sei Dans Sohn Humblus nach dem Tode des Vaters der erste König der Dänen geworden. Der Herrschaft beraubte ihn aber sein Bruder Lotherus, der nach frevelhafter Regierung erschlagen worden sein soll. Ihm folgte sein Sohn Skioldus (Skiǫldr), der seinem Vater durchaus unähnlich war. Um Alvilda (Alfhild), die Tochter des Sachsenkönigs, kämpft er mit dem Alemannenherzog Skat, den er tötet und dessen Stamm er tributpflichtig macht. Aber nicht nur äußere Erfolge hat er aufzuweisen, sondern wird auch als Gesetzgeber gepriesen, der gute Gesetze an die Stelle schlechter setzt, freigiebig bei der Verteilung der Beute ist und selbst für die Krankenpflege sorgt.

Nach diesem Berichte ist nicht Skioldus der Ahnherr des Geschlechtes, und damit wäre es unverständlich, daß es gerade nach ihm benannt ist. Die Erklärung ergibt sich daraus, daß zwei verschiedene Berichte miteinander vermischt wurden. Denn der Name Dan ist ebenso von dem der Dänen abgeleitet wie der Anguls von dem der Angeln, und wir haben es demnach mit zwei Überlieferungen zu tun, die jede für sich von den Anfängen des völkischen Daseins, beziehungsweise des Herrschergeschlechtes berichteten. Nach anderer Quelle[9] ist Dan der Sohn des Ypper in Uppsala und hat zwei Brüder, Nor und Oesten. Es handelt sich dabei um die Übertragung einer sehr alten Stammsage auf nordgermanische Verhältnisse. Tacitus[10]) berichtet von den drei Söhnen des Mannus, den Stammvätern der Ingaevonen, Herminonen und Istaevonen, und auf derselben Stufe stehen die drei Söhne Burs, Ódinn, Vili und Ve. Nach dem Gutalag hat Hafdi, der Sohn des Thielvar, der zuerst Feuer auf die Insel Gotland brachte und so bewirkte, daß die vorher lichtlose Insel, die bisher tagsüber untergesunken und nur nachts oben war, nunmehr stets an ihrer Stelle verblieb, drei Söhne namens Guti, Graipr und Gunnfiaun, die dann die Herrschaft über die Insel unter sich teilen. Die Vorstellung greift aber über den germanischen Bereich weit hinaus, wie die von Herodotos berichtete, an Herakles anknüpfende sakische Stammsage zeigt, dessen drei Söhne Agathyrsos, Gelonos und Skythes sind, wobei allerdings nur Skythes als Ahnherr des Skythenvolkes eine Rolle spielt[11]). Aus slawischer Überlieferung kennen wir die Brüder Cech, Lech und Mech, aus hellenischer die Brüder Doros, Xuthos und Aiolos, und da Xuthos der Vater des Ion ist, handelt es sich wieder um die Stammväter der Dorer, Ionier und Aiolier. Daneben wissen die Hellenen auch von den drei Brüdern Zeus, Poseidaon und Hades, und da diese die Herrschaft über die Welt in der Weise unter sich teilen, daß Zeus den Himmel, Poseidaon das Meer (Wasser), Hades die Unterwelt (Erde) beherrscht, haben wir es mit der für die Volksüberlieferung bedeutsamen Dreiteilung in die drei Reiche von Luft, Erde und Wasser zu tun, die uns schon sehr früh im alten Morgenlande entgegentritt, da nach sumerischer Vorstellung Anu den Himmel, Enlil die Erde, Ae die Unterwelt-Wasserwelt beherrscht. Im Märchen aber tritt allenthalben die Dreiteilung in die Reiche der Tiere (Erde), Vögel (Luft) und Fische (Wasser) auf[12]).

Es handelt sich also um sehr alte Vorstellungen, die hier auf die besonderen Verhältnisse der Stammsage übertragen sind und zeigen, daß auch in diesen Fällen nicht Willkür herrscht, sondern eine weitverzweigte Überlieferung als Grundlage dient.

Saxo weicht von der echten Überlieferung allerdings ab und folgt einer anderen Sage, die zwar ebenfalls sehr alt ist, aber nicht in diesen Zusammenhang gehört. Denn Dans Söhne Humblus und Lotherus sind das auch sonst wohlbekannte feindliche Brüderpaar, und da wir beide Namen in der Sage vom Bruderkampfe zwischen Anganty und Hlęd ebenfalls antreffen[13]), so können wir die Änderungen leicht erkennen, die Saxo vorgenommen hat. Nach ihm tötet Lotherus den Bruder nicht, sondern vertreibt ihn nur, während er selbst bei einer Empörung ein gewaltsames Ende findet. Der Verlauf der zahlreichen hierher gehörigen Sagen besagt dagegen, daß ein Bruder den anderen tötet, der Sohn des Ermordeten aber den Vater rächt und die Herrschaft antritt. Es dürfte also als Erinnerung an die alten Zusammenhänge anzusprechen sein, daß Lotherus-Hlęðr so wie in der Sage von der Hunnenschlacht ein gewaltsames Ende findet und daß sein Sohn nach ihm herrscht, aber seinen Tod führt ursprünglich nicht ein Aufstand des unterdrückten Volkes herbei, sondern der eigene Bruder, und der rechtmäßige Erbe muß erst am Oheim Vaterrache üben, ehe er das Vatererbe antreten kann[14]). Saxo hat also manches beibehalten, anderes aber geändert und vor allem die Rollen der beiden Brüder vertauscht. Die Erzählung von Dans Söhnen und vom Bruderkampfe zwischen ihnen verwendet er, um eine Verbindung zwischen den beiden Stammsagen herzustellen, und er hat dazu, abgesehen von den aus einem anderen Zusammenhange stammenden Namen, einen Sagenablauf verwendet, der, wie sich zeigen wird, in der Geschichte der Skiǫldungen auch sonst noch wiederkehrt.

Auch die Rolle Skiǫlds als Gesetzgeber ist kaum echt, denn auch hier wird sich zeigen, daß sie einer anderen Gestalt der Skiǫldungensage zukommt. Sehen wir von ihr ab, so bleibt die farblose Erzählung von dem Kampfe gegen die Alemannen, deren Herzog der Nebenbuhler um die Tochter des Sachsenkönigs ist, und die ebenfalls der Gestalt kein bestimmtes Gepräge verleiht. Daß Skiǫldr ursprünglich Stammherr des Herrschergeschlechtes ist, ergibt sich nicht nur aus dem Verhältnisse der Namen Skiǫldr—Skiǫldungen, sondern auch aus anderen Quellen. Sven Aggesön[15]) nennt Skiǫld in seiner Geschichte der Dänenkönige den ersten Dänenherrscher, während Arngrims Auszug aus der Skiǫldungasaga[16]) unter ausdrücklicher Ablehnung von Saxos Stammbaum Skiǫld ebenso wie Yngvi (Ingo) unmittelbar von Odin abstammen läßt, so daß also Skiǫldunge und Ynglinge in gleicher Weise Abkömmlinge Odins sind[17]).

Wesentlich mehr erfahren wir aus dem „Beowulf", also aus englischer Quelle[18]), über Skiǫld: Als hilfloses Kind hat man ihn einst aufgefunden, und was das zu bedeuten hat, steht nach dem Berichte über sein Ende außer Zweifel. Als sein Ende, seine „Schicksalsstunde"[19]), herannaht, trägt man ihn an die See auf sein Schiff, das prächtig geschmückt wird:

Naläs hi hine laessan lâcum teôdan,
þeôd-gestreônum, þon þâ dydon,
þê hine ät frumsceafte ford onsendon
aenne ofer ŷde umbor-wesende.
þâ gŷt hie him âsetton segen gyldenne
heáh ofer heáfod, lêton holm beran,
geâfon on gâr-secg: him wäs geômor sefa,
murnende môd.

Mit Spenden waren sie sparsamer nicht,
Die dänischen Recken, als die es waren,
Die einst übers Meer ihn ausgesendet,
Im Nachen allein, den Neugebornen.
Sie heißten ihm noch zu Häupten ein Banner,
Ein golddurchwirktes, dann gab man ihn preis
Den tosenden Wogen mit traurigem Herzen,
Mit sorgendem Sinn[20]).

Nach dieser Überlieferung ist also einst Scyld-Skiold als neugeborenes Kind in einem Schiffe ins Land gekommen, und als das Ende seines Wirkens gekommen ist, kehrt er ebenso wieder zurück. Wie der Schwanritter[21]) stammt er aus einer anderen Welt, und hierher würde gehören, daß er keinen irdischen Vater hat. Im Grunde gehört auch die Wasserfahrt des ausgesetzten Kindes der Reichsgründersage in diesen Zusammenhang[22]), und daraus ergibt sich, daß sich dort die Vorgeschichte, die zur Geburt des Helden führt, ursprünglich in einer „anderen" Welt abspielt als das Geschehen, das mit der Auffindung und Erziehung des Kindes einsetzt. An solchen Beispielen wird deutlich, daß das aus dem Märchen bekannte Weltbild, das zwei verschiedene Welten einander gegenüberstellt[23]), auch für die Überlieferungen kennzeichnend ist, aus der die Gestalter der Heldensage schöpfen.

Zum Berichte des Beowulf fügt sich allerdings schlecht, daß Scyld den Beinamen Scefing[24]) führt, also Sohn des Sceaf heißt, denn das auf wunderbare Weise in diese Welt gekommene Kind ist geheimnisvoller Herkunft. Wirklich wird dieselbe Geschichte in einer Reihe von Quellen von Sceaf berichtet. Aethelweard[25]), die älteste Quelle, läßt das Kind von Waffen umgeben sein, während Wilhelm von Malmsbury[26]) berichtet, zu Häupten des schlafenden Kindes habe eine Garbe von Stroh gelegen, und den Namen Sceaf ausdrücklich davon ableitet; denn Sceaf entspricht unserem Worte Schaube.

Es ist aber zu beachten, daß Scyld-Skiold ursprünglich kein Abkömmling Sceafs ist, da dessen Sohn sonst den Namen Sceldva führt[27]). Diesem Sohne und nicht Scyld kommt der Name Scefing zu, so daß also der Bericht des Beowulf in diesem Punkte eine Neuerung darstellt und nichts dafür aussagen kann, ob wirklich die Wasserfahrt ursprünglich an Skiold haftet, oder ob diese Überlieferung schon darum als nachträglich auf ihn übertragen anzusehen ist, weil sie mit dem Dasein eines irdischen Vaters des Kindes unvereinbar wäre. Die angelsächsischen Zeugnisse, die das Kind aus der anderen Welt Sceaf nennen, scheiden sich in zwei Gruppen: die eine läßt das Kind von Waffen umgeben sein[28]), die andere aber erzählt von der Strohschaube und bringt diese mit dem Namen des Kindes in Zusammenhang[29]). Man hat dabei an den Findling gedacht, der auf der Korngarbe gefunden wird, und den gesamten Bericht mit Vorstellungen von „Vegetationsdämonen" verglichen, aus denen er erwachsen sein soll[30]). Dabei wurde aber nicht beachtet, daß solche Vorstellungen doch mit der Wasserfahrt nichts zu tun haben können, die anderseits einen so wichtigen Platz in der Erzählung einnimmt, daß sie ihr das Gepräge gibt, also von vornherein hierher gehört. Es würde an sich nicht entscheidend sein, daß die Geschichte von der Strohschaube erst in jüngeren Quellen auftaucht, weil sich der Fall oft genug wiederholt, daß die älteren Quellen aus bestimmten Gründen die Überlieferung ändern, aus der sie schöpfen, während die jüngeren sie viel unmittelbarer wiedergeben. Wohl aber hätte man beachten sollen, daß der Name Sceaf zu

Erzählungen wie der von der Strohschaube unmittelbar anregen mußte. So wie Adam von Bremen volksetymologisch einfach erklärt: „Wodan id es furor“, „Wodan, das heißt Wut“[31]), wurde offenbar aus dem Namen Sceaf die Geschichte von der Strohschaube abgeleitet, die dann als Grundlage für die Namensgebung angesehen wurde. Dabei hat die Schaube auf dem Schiffe keinen Sinn, was von vornherein zur Vorsicht hätte mahnen müssen, und daran ändert sich dadurch nichts, daß die Geschichte von der Schaube kaum frei erfunden, sondern unter dem Einflusse von Volkssagen gestaltet wurde, die von dem auf dem Felde gefundenen Kinde berichten, das ein fruchtbares Jahr voraussagt[32]). Dagegen wurde viel zu wenig beachtet, daß die Geschichte vom Kinde, das von Geburt an seine Waffen mit sich trägt, in der Überlieferung wohl bekannt ist, denn hierher gehört das, was von Helgi und von Hlyd erzählt wird[33]), und daß das mit den Waffen geborene Kind auf dem Wasser ausgesetzt und dann samt diesen aufgefunden wird, hat in indischer Überlieferung ein unmittelbares Gegenstück, wie die Erzählung von Karna zeigt[34]). Die Erzählung von dem samt seinen Waffen auf dem Schiffe herankommenden Kinde ist also zweifellos die ursprünglichere, und sie gehört zu dem Stammvater eines Heldengeschlechtes, als der uns Skiyldr entgegentritt. Da sie auch sonst auftritt, kann keine Rede davon sein, daß sie aus dem Namen Skiyld abgeleitet sein könnte, der selbst erst ähnlich wie die Namen Dan und Angul nach dem Namen des Geschlechtes der Skeldungoz, der „Schildträger“, gebildet sein dürfte[35]).

Läßt sich also an sich die Herkunft der Sage vom Kinde im steuerlosen Schiffe ohne weiteres nachweisen und auch über die Frage Klarheit schaffen, welche Bewandtnis es mit der Strohschaube hat, von der englische Quellen berichten, so steht es anders mit der Frage, ob sie ursprünglich mit Skiyld-Scyld oder mit Sceaf verbunden war. Es ist immerhin verdächtig, daß sie den nordischen Quellen allesamt unbekannt ist und daß auch die englischen Zeugnisse sie, den Beowulf ausgenommen, von Sceaf erzählen. Bei dieser Sachlage ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß sie auf Skiyld erst nachträglich übertragen wurde, und die Möglichkeit, daß der Name „Schild“ dazu den Anlaß bot, ist immerhin nicht auszuschließen.

An eigenen Zügen bliebe dann freilich für die Gestalt des Ahnherren der Skiyldunge fast nichts übrig, denn es wurde schon oben darauf verwiesen, daß die nordischen Quellen nur einen dürftigen Gehalt an solchen Eigenzügen aufweisen. Aber selbst diese hat er zum Teile mit Gram, seinem Sohne von Alvilda (Alfhild) gemeinsam[36]).

Gram zeigt sich so wie der Vater schon in früher Jugend als tüchtiger Held. Zur Ehe nimmt er die Tochter seines Erziehers Roarius (Hróarr), die er aber später seinem Gefährten Bessus (Bessi) als Gattin überläßt. Diese Erzählung bleibt völlig farblos und es hat den Anschein, als wären Einzelzüge aus anderen Berichten zusammengetragen worden. Die Heirat mit der Tochter des Erziehers werden wir in der Sage von Hading wiederfinden, nur daß dort die alte Bedeutung des Zuges noch weit deutlicher hervortritt, und der Zug, daß die eigene Gattin einem anderen überlassen wird, kehrt in der Sage von Frotho (III.) wieder, der seine wegen Ehebruches verstoßene Gattin dem Rollerus (Hrollr) zur Ehe gibt. Eigentümlicher ist dagegen die Erzählung von der Werbung um Gro, die Tochter des Schwedenkönigs Sigtrugus (Sigtryggr), die einem Riesen zur Ehe versprochen ist, was Gram nicht zulassen will. Er verkleidet sich selbst als Riese oder vielmehr, wie die Schilderung seines Aufzuges lehrt, als „wilder Mann“, da er wie ein solcher mit Bocksfellen angetan ist und als Waffe eine mächtige Keule führt. Der bei Saxo nicht ganz klar werdende Auftritt setzt offenbar voraus, daß ihn sein Gefährte Bessi begleitet, der auch das

Wort führt, als die beiden Gro begegnen. Gro ist zwar nicht ganz sicher, daß Grams Äußeres seinem wahren Wesen entspricht, denn, so sagt sie:

„Oft schon im Felle des Tiers barg sich des Helden Gestalt“[37].

Bessi fragt nun nach dem Namen der Reiterin und nennt auf Gros Gegenfrage auch sich selbst. Gro fragt weiter:

Wer ist Euch, sag' mir,
Führer des Heerzugs?
Wes ist die Fahne,
Zeichen des Krieges?
Wer in den Schlachten
Lenkt Euch die Reihen?
Wessen Gebote folgt ihr zur Reise[38])?

Bessi nennt darauf Gram als Führer, Gro aber rät zur Umkehr. Sigtrug, ihr Vater, werde sie sonst fesseln und töten, ihr Fleisch den Raben zum Fraße vorwerfen. Bessi antwortet, eher werde Gram so mit Sigtrug verfahren. Gro aber schließt mit den Worten, sie wünsche den Fremden den Tod. Bessi antwortet, sie möge ihnen nicht den Tod wünschen; schließlich werde sie sich doch dem Freier geneigt zeigen.

Jetzt erst spricht auch Gram zu ihr. Er verstellt die Stimme, um so dem Riesen noch ähnlicher zu werden, sagt aber, sie möge in ihm nicht den Bruder des Riesen fürchten; er wolle sie nur dann zur Ehe, wenn sie ihm freiwillig folge. Gro antwortet darauf, niemand wolle wohl mit einem Riesen das Lager teilen, da die Natur einem solchen Bunde widerspreche. Da endlich wirft Gram die Verkleidung von sich, sein wahrer Anblick flößt Gro Liebe ein, und die Vermählung wird vollzogen. Als er weiterzieht, besiegt er zwei Wegelagerer, stellt aber ihre Leichen an Pfählen zur Schau, damit sie die, die sie im Leben geschädigt hatten, auch noch im Tode schreckten. Er erfuhr sodann, daß Sigtrug nur mit Gold überwunden werden könne, band an seine Keule einen Knoten von Gold und siegte so im Zweikampfe.

Nach dieser Tat gewährt ihm sein Vater Anteil an der Herrschaft, und er schlägt den Aufstand nieder, den ein Vornehmer namens Ringo entfacht. Sodann zieht Gram gegen die Finnen, schließt aber mit deren König Sumblus Frieden, als er dessen Tochter Signe sieht, mit der er sich verlobt. Er verspricht dabei, sich von Gro zu trennen. Vor der Vermählung muß er aber gegen den norwegischen König Swibdagerus (Swipdagr) zu Felde ziehen und erfährt dabei, daß der Finne seine Tochter treulos dem Sachsenkönige Heinrich zur Ehe versprochen hat. Sogleich eilt er nach Finnland und kommt gerade zum Beginne der Hochzeit. Er trägt ein ärmliches Gewand und setzt sich unerkannt unter das niedere Volk. Er gibt sich dabei als Arzt aus. Als aber alles trunken ist, gibt er sich in einem Liede, in dem er von seinen Taten spricht und Signe der Treulosigkeit beschuldigt, zu erkennen und erschlägt den Bräutigam. Signe raubt er und bringt sie auf seinem Schiffe in die Heimat. Er selbst fällt nachher im Kampfe gegen Swipdag.

Gram erwirbt also zweimal nacheinander die Frau, die für einen anderen Freier bestimmt ist. In beiden Fällen spielt Verkleidung eine Rolle, die beim Raube Signes in sinnvoller Beziehung mit dem Geschehen steht, während Zweck und Sinn bei der Werbung um Gro dunkel sind. Der Raub Signes entspricht überhaupt einer weit verbreiteten Überlieferung, wonach der Held sich

von seiner Gattin trennen muß und nach langer Abwesenheit in dem Augenblicke zurückkehrt, in dem sie Hochzeit mit einem anderen Freier halten will. Aus dem Märchen gehört hierher der „König vom goldenen Berge"[39]), aus der hellenischen Sage die Rückkehr des Odysseus zu seiner von anderen Freiern umworbenen Gattin, unter denen diese eben ihre Wahl treffen will, und auf deutschem Boden die Salomosage mit allen ihren zahlreichen Fassungen, darunter der „König Rother" und die Sage von Heinrich dem Löwen[40]).

Weit schwerer ist es, die Bedeutung der Züge zu enträtseln, aus denen sich der Bericht von der Werbung um Gro zusammensetzt. Gram ist als Riese verkleidet, während wir von Bessi nichts derartiges erfahren. Auch die Worte, die dieser mit Gro wechselt, deuten in keiner Weise auf eine Erscheinung, die der des verkleideten Gram ähnlich wäre; aus ihnen scheint vielmehr hervorzugehen, daß Bessi in seiner echten Gestalt mit Gro zusammentrifft. Aus diesem Gespräche geht auch nicht hervor, daß Gro mit einem anderen Freier verlobt ist. Ihre Warnung begründet sie ebensowenig wie den Wunsch, die Fremden möge der Tod ereilen. Lösen wir den Auftritt aus seiner Umgebung heraus, so setzt er mit der gegenseitigen Erkundung der Namen ein, führt dann zur Nennung Grams, zur Warnung Gros vor ihrem Vater und zu ihrem eigenen Todeswunsche für die Fremden. Er endet mit Bessis Worten, sie möge ihnen nicht den Tod wünschen; denn wenn sie sich dem Freier zuerst auch versage, so folge sie ihm dann dennoch. Irgendeine Andeutung, daß Gro einem anderen Freier abgerungen werden müsse, ist aus diesem Gespräche ebensowenig zu entnehmen, wie sich eine Spur davon findet, daß Gram dieser Unterredung in Verkleidung beiwohnt. Es scheint also, als stünde hinter den Versen der Dichtung eine Werbung, die Bessi im Auftrage Grams gegen den Willen von Gros Vater unternimmt, wobei das Mädchen selbst eine schwankende Haltung einnimmt: Erst warnt sie den Fremden vor dem Vater, dann wünscht sie ihm den Tod, und Bessis Schlußworte deuten an, daß es schließlich gelingt, ihren Sinn zu wenden. Das plötzliche Auftreten Bessis erklärt sich also daraus, daß zwei durchaus verschiedene Auftritte miteinander vermengt wurden. Der eine von ihnen ist offensichtlich dem Zwiegespräche zwischen Skirnir und Gerd aus der „Fyr Skirnis" nachgeahmt. Die Warnung vor dem Vater, als Antwort die Drohung mit dessen Tötung, schließlich der Todeswunsch für den Freier, dessen Bote dagegen den künftigen Sinneswandel voraussagt, der in der eddischen Dichtung auch wirklich erzwungen wird: das alles läßt keine Zweifel an Saxos Vorbild[41]).

Lösen wir das Zwiegespräch zwischen Bessi und Gro aus Saxos Bericht heraus, so schwinden viele Unklarheiten. Es bleibt übrig, daß Gram in Verkleidung zu Gro kommt, die im Zweifel darüber ist, ob sie es wirklich mit dem Riesen zu tun hat, der ihr zur Ehe aufgezwungen werden soll, oder mit einem verkleideten Helden. Gram antwortet mit den aus dem gegebenen Zusammenhange nicht verständlichen Worten, sie möge in ihm nicht den Bruder des Riesen fürchten; er wolle sie auch nur dann zur Ehe, wenn sie selbst zustimme. Als Gro ablehnt, gibt er sich zu erkennen, und jetzt steht der Verbindung zwischen beiden nichts mehr im Wege. Im ganzen erweckt die Erzählung den Eindruck, als wollte Gram die Gesinnung Gros auf die Probe stellen, und wirklich gibt er sich erst zu erkennen, als Gro die Werbung des Riesen rundweg ablehnt. Nun müßte allerdings der Kampf gegen den anderen Freier folgen, und es scheint, als wären Spuren eines solchen Kampfes auch noch kenntlich. Denn wenn Sigtrug nur mit Gold getötet werden kann, so erinnert das an den Unhold, der nur mit bestimmter Waffe erlegt werden kann, wie im Märchen von den „Zwei Brüdern" die Hexe nur durch den silbernen Knopf vom Rocke des Jägers getötet werden kann[42]), oder sonst noch nur eine bestimmte Waffe den Tod des Gegenspielers herbeiführen kann[43]).

Dieser Zug scheint aber zu dem Riesen weit besser zu passen als zu Signes Vater. Man hat bei der gesamten Erzählung an die Helgisage erinnert[44]), wo ebenfalls der Held die Braut gegen den Willen des Vaters erringt, der auf Seiten des unerwünschten Freiers steht, wie denn auch Helgi nicht nur den Nebenbuhler, sondern auch den Vater der Gattin erschlägt. Aber es scheint, als wäre hier eine Überlieferung anderer Art durch den Einfluß der Helgisage umgestaltet worden. So kämpft Dietrich von Bern mit dem Wunderer, der eine Jungfrau gegen ihren Willen zum Weibe nehmen will[45]), und in der Erzählung von Rother mischen sich ähnliche Züge ein, da die zweite, im letzten Augenblicke vereitelte Heirat durch den siegreichen Feind erzwungen wird[46]). Auch die nordische Überlieferung kennt derartige Fälle, wie Egils Kampf gegen den Berserker Liót zeigt, der Gydas Tochter zum Weibe begehrt. Hierher gehört auch die in zwei nahe verwandten Fassungen erzählte Geschichte von Styr und den Berserkern, die ihre Werbung schließlich mit dem Tode bezahlen[47]). Der Anschlag zu ihrer Beseitigung aber stammt von Snorri, der dann Styrs Tochter heiratet.

Auch die Geschichte von den zwei in Feindesland getöteten Wegelagerern hat ihre Gegenstücke. Denn wir erfahren in der Dichtung von Biterolf, daß Herbort in Feindesland einen Riesen erschlägt, der das Landvolk peinigt[48]). Der Grund für diese Tat ist allerdings ebensowenig deutlich wie in der Erzählung von Gram. Die an die Pfähle gebundenen Leichname, die auch weiterhin Furcht einflößen und Schaden stiften sollen, erinnern am ehesten noch an die Neidstange, während Saxo eine andere Erklärung bietet[49]).

Alles in allem ist die Überlieferung lückenhaft und zum Teile schwer verständlich, und die Art, wie Gram die Gro ohne jeden Grund verstößt, nur um eine zweite Gattin heiraten zu können, macht fast den Eindruck, als sei dieselbe Geschichte in verschiedenen Fassungen gleich zweimal erzählt worden. Das erste Mal wird statt des unerwünschten Freiers der Vater der Frau erschlagen, doch ist gerade das Neuerung, die am ehesten durch die Skirnisfor angeregt sein könnte. Die Verkleidung Grams hier wie dort, sowie der Nebenbuhler in beiden Erzählungen blieben dabei immer noch bestehen, und auch die Art der Verknüpfung zwischen den beiden Werbungsgeschichten ist alles andere eher als glücklich.

Gram hatte von jeder seiner beiden Frauen einen Sohn, von Gro den Guthormus (Gutthormr) und von Signe den Hading[50]). Da Swipdagr nach seinem Siege über Gram Dänemark besetzte, schaffte Brache, der Erzieher der beiden Knaben, diese nach Schweden, wo die Riesen Vagnophtus (Vagnhyfdi) und Haphlius (Haflidi) sie aufziehen und beschützen sollen. Swipdagr, der Grams Tochter zur Ehe hat, ruft auf deren Bitten ihren Bruder Guthorm zu sich und setzt ihn gegen das Versprechen, Tribut zu zahlen, über Dänemark. Hading dagegen lehnt jede Versühnung ab, er denkt nur an Rache für den Vater, sein einziges Ziel ist Waffenfertigkeit und Vorbereitung für den Krieg. Er denkt auch nicht an Frauen, aber die Tochter Vagnhyfdis, Harthgrepa (Hardgreip) verlangt nach seiner Liebe: sie, „die seiner Kindheit sorgliche Pflege gewidmet und die erste Klapper gereicht habe“[51]), verlangt von ihm, daß er sich ihr dankbar erweisen und sie zur Ehe nehmen möge:

Laß du die Brust dir erglühen in Dank,
Flicht mir der Liebe erfreuenden Bund,
Die ich als Kind ja zuerst dir die Brust
Reichte mit Milch und mit sorglichem Sinn
Pflegte dich liebend, das hülflose Kind[52]).

Auf Hadings Einwand, daß eine Verbindung zwischen Menschen und Riesen nicht möglich sei, erwidert sie, daß sie ihre Körpergröße auf menschliches Maß herabsetzen könne, und so kommt wirklich die Ehe zustande. Harthgrepa liebt Hading so sehr, daß sie ihm in Männerkleidung in seine Heimat folgt, und als die beiden unterwegs in einem Hause einkehren, in dem ein Toter vor der Bestattung liegt, bringt Harthgrepa ihn durch ihre Kunst zur Weissagung. Der Tote wünscht Harthgrepa, die ihn aus dem Jenseits zurückgerufen habe, selbst den Tod, Hading aber sagt er eine Gefahr voraus, die er glücklich überwinden werde: Er werde heil bleiben, wenn die

„Hand mit schrecklicher Klau Lebende fortreißt,
Grausam Glieder zerreißt, Körper zerfleischend[53]).“

Bald erfährt Hading auch, was das zu bedeuten hat. Als er die Nacht mit Harthgrepa im Walde, in einer aus Zweigen gefügten Hütte, zubringt, sieht man eine wundergroße Hand, die den ganzen Wohnraum durchstreift. Da nimmt Harthgrepa ihre volle Riesengröße an, packt die Hand und hält sie Hading hin, der sie abhaut. Harthgrepa wird aber von den Riesen zur Rache für diese Tat zerrissen.

Hadings nimmt sich nach ihrem Tode ein alter, auf einem Auge blinder Mann an, der ihm die Blutsbrüderschaft mit dem Wiking Liserus (Lysir) vermittelt und ihn auf seinem Rosse rettet, als er vom Kurenfürsten Lokerus besiegt wird. Der Einäugige gibt ihm nach diesem Kampfe auch einen stärkenden Trank und Ratschläge für die nächste Zukunft. Er werde nun gefangen werden und solle seine Wächter einschläfern. Dann solle er den Löwen, „der der Gefangenen Leichen in grausigem Spiele umherwirft“, mit dem Schwerte töten und das Blut des Tieres trinken. Dann werde gewaltige Stärke über ihn kommen. Als er sodann Hading auf seinem Rosse an seinen früheren Aufenthaltsort zurückbringt, sieht dieser mit Erstaunen, daß der Weg über das Meer führt. Der Kampf gegen Lokerus spielt sich so ab, wie es vorhergesagt war, und Hading wendet sich sodann gegen den König des Hellespontes, Handwanus, dessen Stadt er zuerst durch Vögel, an deren Schwingen angebrannter Zunder befestigt ist, in Brand steckt und sodann einnimmt. Handwanus selbst wird gefangen, doch schenkt ihm Hading das Leben. Sodann wendet er sich gegen Swipdag, den er besiegt und tötet. Saxo erzählt, daß er nicht nur für den Vater, sondern auch für den Bruder Rache genommen habe, was darauf schließen läßt, daß auch Guthormus getötet worden sein muß. Gegen Hading wendet sich Swipdags Sohn Asmundus (Asmundr), um den Vater zu rächen, wird aber von Hading getötet, dem er selbst eine Wunde am Beine beibringt, die ihn lahm macht. Asmunds Weib Gunnilda will den Gatten nicht überleben und tötet sich selbst.

Gegen Asmunds Sohn Uffo, der den Vater rächen will, kämpft Hading zunächst unentschieden. In der Heimat findet er seine Schatzkammer bestohlen, läßt deren Wächter Glumerus (Glúmr) hängen und verspricht den Dieben, die sich melden würden, Glums Stellung. Als diese wirklich der Aufforderung Folge leisten, werden sie zwar zunächst mit Ehren aufgenommen, dann aber gehängt.

Den Winter verbringt Hading mit Kriegsvorbereitungen, aber als er dann gegen Schweden zieht, hat sein Heer unter Hunger arg zu leiden, und eines Nachts ertönt eine Stimme, die Unheil vorhersagt, das auch eintrifft. Aber auch die Schweden hören eine unheilkündende Stimme, die Uffos Tod vorhersagt. Diese Vorhersage geht indes nicht sogleich in Erfüllung. Als die feindlichen Heere im Nachtkampfe aufeinanderstoßen, sieht man, wie zwei häßliche Greise gegeneinander kämpfen, deren einer die Schweden, der andere die Dänen unterstützt. Hading wird besiegt und

muß fliehen. Beim Bade greift er nachher ein unbekanntes Tier an und besiegt es, ein Weib aber, das ihm entgegentritt, sagt ihm Unheil voraus; denn er habe einen Himmlischen, der in die Gestalt des Tieres verwandelt gewesen sei, getötet. Wirklich trifft die Vorhersage ein, und Hading kann sich von seinem Unheile nur dadurch befreien, daß er dem Gotte Frö schwarze Opfertiere opfert. Dieses Opfer, das er auch für die Zukunft gelobte und das auch nach ihm fortgeführt wurde, hieß bei den Schweden „Fröblod".

Als ein Riese Regnilda (Ragnhildr), die Tochter des Haquinus (Hákon) zur Ehe zwingen will, kämpft er gegen den Unhold und tötet ihn. Regnilda verbindet die Wunden, die er beim Kampf davongetragen hat, und heilt in eine Beinwunde einen Ring ein, um den Helden später wieder zu erkennen. Als ihr ihr Vater Freiheit läßt, selbst ihren Gatten zu wählen, erkennt sie unter den Versammelten Hading an dem Ringe und heiratet ihn.

Als Hading einmal bei Tische sitzt, kommt neben dem Herdfeuer eine Frau aus dem Boden, die Schierling trägt und fragt, wo in der Welt es jetzt im Winter so frisches Grün gebe. Der König will das erkunden, worauf die Frau ihn mit ihrem Mantel umhüllt und mit sich unter die Erde nimmt. Sie kommen an Männern mit prächtigem Gewande vorbei und betreten dann sonnige Gefilde, auf denen Pflanzen wachsen, wie die Frau eine trägt. Ihr Weg führt sie weiter an einen Fluß, dessen graue Wasser Waffen mit sich führen, und als sie ihn auf einer Brücke überschritten haben, sehen sie zwei Heere gegeneinander kämpfen. Das sind, wie die Frau sagt, gefallene Krieger, die auch im Tode noch ihr früheres Tun fortsetzen. Endlich sperrt eine Mauer den Weg. Die Frau will über sie hinweg springen, aber das ist ihr unmöglich. Da reißt sie einem Hahne, den sie mitgenommen hatte, den Kopf ab und wirft ihn über die Mauer hinüber. Da wurde das Tier sogleich wieder lebendig.

Hadings Feind Uffo verspricht dem seine Tochter zum Weibe, der Hading erschlage. Das reizt den Thuningus zum Versuche; mit einer Schar von Biarmiern wendet er sich gegen Hading. Auf der Fahrt gegen Thuningus nimmt Hading einen alten Mann, der mitzufahren begehrt, auf sein Schiff, und der Gast lehrt ihn eine neue Heeresaufstellung: Die erste Reihe besteht aus zwei Mann, die zweite aus vier, die dritte aus acht und so fort, daß die jeweils folgende Reihe die doppelte Mannschaft aufweist wie die vorhergehende. Das Heer ist so keilförmig geordnet, der Alte aber nimmt aus seinem Sacke einen Bogen, der sich sogleich mächtig ausdehnt, und auf den er zehn Pfeile gleichzeitig legt, die er alle zusammen losschießt. Die Biarmier wenden Zauber an, aber der Alte macht ihn durch Gegenzauber unschädlich und Hading siegt. Beim Abschiede sagt der Greis Hading voraus, er werde nicht durch Feindeshand, sondern freiwillig sterben.

Hading wird nun nach Uppsala gelockt, wo ihn ein Anschlag aller seiner Mannen beraubt. Die Dänen waren nämlich zu einem Mahle eingeladen worden, als sie aber nachher den Saal verlassen wollten, wurden sie Mann für Mann von einem Manne, der hinter der Tür stand, geköpft. Hading entkommt und tötet den Uffo, dessen Bruder Hundingus er zum Herrscher einsetzt.

Auf den Sieg über Uffo folgt ein langer Friede, mit dem aber Hading unzufrieden ist. Er sagt:

Töricht doch ist es, in dunklem Winkel
Hocken inmitten der rauhen Berge,
Nicht mehr, wie einst, auf dem Meere segeln.
Immer entreißt hier dem müden Auge
Heulender Wölfe Gebell die Ruhe

Und das Gekläffe verwünschter Tiere,
Das bis zum Himmel hinauf erschallet,
Wütender Löwen erschreckend Brüllen.
Häßlich sind Berge und öde Wälder
Allen den trotzigen Heldenherzen;
Alle sie quälet der starre Felsen
Und die Beschwerden des rauhen Bodens,
Denen das Meer die geliebte Heimat;
Denn mit dem Ruder die Flut zu proben,
Beute zu führen im Siegeszuge,
Bergend im Kasten die fremden Schätze
Kühn zu erjagen Gewinn des Meeres,
Hei! das erfreut das Herz des Helden
Besser, als wohnen im rauhen Walde
Und in dem Berggeländ', bar der Beute.

Regnild dagegen sagt:

Wohn' ich an des Meeres Gestade, quält mich schriller Vogelschrei,
Scheucht den Schlaf mir, den ersehnten, unaufhörlich wild Gekrächz;
Dann die Welle, die getrieben von der Sturmflut laut sich bricht,
Wenn ich schlummre, aus den Augen nimmt sie mir die süße Rast,
Und es läßt zur Nacht mich ruhen nie der Möwe laut Geschwätz,
Tönen läßt sie in verwöhnte Ohren widerwärt'gen Sang;
Such' ich Ruhe auf dem Lager, gönnt sie mir Erquickung nie,
Nein! mit langgezognem Klagruf singt sie mir ihr greulich Lied.
Ach! wie fahrlos und wie lieblich wohnt man in dem schönen Wald!
Nie genießt der süßen Ruhe, so bei Tage, so bei Nacht,
Wer da weilt, wo Flut und Ebbe rastlos auf und nieder wogt[54]).

Ein Jüte namens Tosto, der seines üblen Gehabens wegen der Bösewicht heißt, zwingt den Sachsenherzog Sygfridus zum Kampfe gegen Hading. Nach wechselvollem Kampfe, in dem es einmal selbst dahin kommt, daß Hading sich bei der Flucht vor dem Gegner auf offener See in der Höhlung eines umgestürzten Bootes verbergen muß, erschlägt Hading die Mannen Tostos und zwingt diesen zur Flucht. Tosto geht nach Britannien, kehrt aber in Begleitung eines Wikings namens Collo zurück und mißt sich im Zweikampfe mit Hading, in dem er fällt.

Hading erscheint im Traume seine verstorbene Gattin und sagt ihm, sein Sohn sei schlimmer als ein Wolf; er möge auf der Hut sein, denn aus ihm sei ein schadender Vogel hervorgegangen, der sei zwar ein Singschwan an süßem Gesang, aber ein Uhu an boshaftem Sinn. Die Traumdeuter, die Hading deshalb befragt, sagen, er werde einen Sohn bekommen, der den Feinden gefährlich sein werde; der Singschwan aber sei eine Tochter, die gegen den Vater arge List üben werde. Wirklich wiegelt Ulwilda, Hadings Tochter, ihren Gatten Guthormus auf, er möge ihren Vater ermorden, damit sie selbst Königin werde. Hading wird zu einem Mahle eingeladen, und ein „Trabant" ist zum Morde gedungen. Als Hading den Anschlag merkt, ruft er durch einen Hornstoß

seine Mannen zu Hilfe und der Mörder wird getötet. König Hunding allerdings erreicht das Gerücht, Hading sei gestorben. Er hält zum Gedächtnis Hadings ein feierliches Mahl ab und bedient selbst seine Gäste. Da strauchelt er einmal und fällt in das große Bierfaß, das er in der Mitte des Saales hatte aufstellen lassen. So findet er den Tod. Als Hading das erfährt, will er Hunding nicht überleben und erhängt sich.

Eine bunte Reihe von Kriegen, Erlebnissen und Taten füllt Hadings Leben aus, was aber nicht verkennen lassen kann, daß Saxos Bericht ein gegliederter Aufbau fehlt. Die Herkunft bestimmter Züge ist ohne weiteres festzustellen. Das gilt schon für die Jugendgeschichte. Ein Feind erschlägt Gram, seine beiden Söhne werden von ihrem Erzieher gerettet und dem Vagnophtus zum Schutze übergeben. Einer der beiden Brüder verliert offenbar sein Leben, Hading selbst aber übt die Vaterrache. Der Grundriß dieser Erzählung kehrt in dem Berichte von Halfdan und Frodi wieder, der im Zusammenhange mit der Reichsgründersage steht, und mit Ausnahme der Verwandtschaft von Spieler und Gegenspieler sind alle Züge vorhanden, die im verwandten Saggute für den Aufbau wesentlich sind: Der Feind, der den Vater zweier Brüder erschlägt, der Erzieher, der sie vor ihm rettet, und schließlich der Schutzherr, dem er sie übergibt. An die Stelle des Weibes des Getöteten, die sonst die Gattin des Siegers wird, ist die Tochter getreten, und in einem anderen Falle ist Saxos Bericht offenbar widerspruchsvoll. Während es einerseits heißt, daß Gutthormr sich mit Swipdag versühnt, nimmt anderseits Hading für ihn Rache, und hinter dieser Mitteilung kann nur die Vorstellung stehen, daß Swipdag an seinem Tode schuld trägt. Auch dieser Zug ist aber in den verwandten Fassungen zu finden, wie die Amlethsage zeigt, wo einer der Söhne des Getöteten beseitigt wird, weil er als Rächer gefürchtet wird, während der andere, der sich närrisch stellt, durch diese List gerettet wird[55]). Die wesentliche Abweichung besteht also nur darin, daß die beiden Feinde Gram und Swipdag keine Brüder sind; es besteht dennoch kein Zweifel daran, welcher Art die Erzählung vom Tode Grams und vom Schicksale seiner Söhne ist.

An den Bericht von der Rettung Hadings und von seinen Racheplänen schließt sich sodann eine völlig anders geartete, aus anderem Zusammenhange stammende Erzählung, nämlich die von Harthgrepa und ihrer Liebe zu dem Schützling des Vaters. Die oben wiedergegebenen Züge zeigen deutlich, daß Harthgrepa, und nicht Vagnhyfdi als Erzieher des Knaben gedacht ist, oder besser, daß zwei verschiedene Auffassungen ineinandergeschoben sind, nach deren einer Vagnhyfdi die Rolle des Erziehers spielt, während nach der anderen Harthgrepa das Kind behütet und erzieht. Die Herkunft der ersten Auffassung ist klar, sie gehört in den Verlauf der schon gekennzeichneten Fassung der Reichsgründersage. Auch die andere bildet aber ein Glied in einem geschlossenen Ablaufe. In der Dichtung von „Kudrun" wird erzählt, daß der von einem Greifen geraubte Hagen auf dem Eilande, auf das er gebracht wird, drei Jungfrauen findet, die sich seiner annehmen und in deren Hut er aufwächst[56]). Eine von den dreien wird später seine Gemahlin, und diese Erzählung hat in unmittelbarer volkstümlicher Überlieferung ebenso wie in der Epik Gegenstücke. So holt in Ulrichs von Zazikhoven „Lanzelet" eine Meerfeine den jungen Lanzelet zu sich und erzieht ihn. Im italienischen Märchen „Liombruno" trägt ein Adler den Helden in seinen Bereich[57]). Der Adler ist aber nur die Verwandelungsgestalt eines Mädchens, das den Knaben erzieht und dann heiratet. Im südslawischen Märchen „Die Vila vom Berge erzieht sich ihren Gemahl" holt ein Adler ein Kind zur Vila vom Berge, die das Kind erzieht und dann heiratet[58]). Aus dem italienischen Märchen erfahren wir den wichtigen Zug, daß der Adler nur die Verwandelungsgestalt des Mädchens selbst ist, und es läßt sich überdies noch zeigen, daß das Kind

der Frau schon vor der Geburt versprochen wurde. Regelmäßig setzen diese Erzählungen, zu denen auch das deutsche Märchen „Der König vom goldenen Berg" gehört, nämlich mit dem Jephtamotive ein, doch kommt das Kind nicht in die Gewalt des Unholdes, dem es versprochen wurde, sondern zu der Frau, der es dann angehört, und das italienische Märchen, in dem diese selbst in Vogelgestalt das Kind raubt, bietet den ältesten Zusammenhang. Empfängerin des Gelübdes ist also ursprünglich die Frau selbst, wie das im Märchen von der „Nixe im Teiche" auch noch unmittelbar ausgesprochen ist, das allerdings stark dämonisiert und im Gegensatze zu allen anderen Erzählungen dahin geändert ist, daß die Frau ein unheimliches Wesen ist, dem der Müllersohn glücklich entkommt[59]). Die Frau tritt in diesen Überlieferungen manchmal in Vogelgestalt auf, doch sind auch Verwandelungen anderer Art überliefert. In der Fassung A des Wolfdietrich stellt ein Meerweib von grauenhaftem Aussehen Wolfdietrich darüber zur Rede, daß er in ihren Bereich eingedrungen sei, und verlangt ihn zum Manne; sie gibt sich dann damit zufrieden, daß er ihr einen seiner Brüder zum Gatten verspricht. Der Auftritt mit dem Meerweibe entspricht deutlich den Voraussetzungen des Jephtamotives, und dem Meerweibe muß ebenfalls ein Gatte versprochen werden, während in den Gegenfassungen eine männliche Gestalt das Versprechen abnimmt. Das Meerweib entspricht der sonst im Wolfdietrich auftretenden „Rauhen Els", die nach Wolfdietrichs Liebe verlangt. Dieser lehnt ihren Wunsch mit der Begründung ab, daß sie um und um haarig sei, während Hading seine Ablehnung mit der riesischen Gestalt Harthgrepas begründet. Im wesentlichen handelt es sich aber um dieselbe Überlieferung, die bei Saxo geändert sein dürfte. Aus der Rauhen Els wird nach dem Bade im Jungbrunnen die wunderschöne Sigeminne, und eine ähnliche Vorstellung liegt offenbar Saxos Bericht zugrunde, nach dem die Riesin ihre Gestalt nach Belieben ändern kann. Der letzte Hintergrund ist die Frau von zwiespältigem Wesen, die zwei verschiedene Wesensseiten, eine Licht- und eine Dunkelgestalt, zeigt und als Fischjungfrau, aber auch als Vogel auftritt. Daß Harthgrepa dem Gatten überall hin folgt und ihn vor der Gefahr beschützt, die sein Leben bedroht, gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang. Im „Peter von Staufenberg" hat die Frau den Ritter sein ganzes Leben lang begleitet und behütet, bis sie sich endlich vor ihm zeigt und einen Liebesbund mit ihm schließt[60]).

Mit der oben geschilderten Jugendgeschichte Hadings ist also eine Überlieferung von gänzlich anderer Art vermengt, die im übrigen auf den Gesamtablauf keinen Einfluß hat und nicht von Anfang an hierher gehört[61]). Fehlt auch der Eingang zu dieser Episode und ist auch ihr Schluß umgeändert, so wurde dennoch ein Stück einer geschlossenen Zugfolge übernommen und in die Erzählung eingebaut. Dagegen steht der Bericht von den Hading drohenden Gefahren, von der Weissagung und von der Rettung durch Harthgrepa für sich allein da. Bei Harthgrepas Versuch, den Leichnam zum Reden zu bringen, könnte man an Odins Erweckung der toten Seherin, ebenso aber auch an die „Haliurunen" des Jordanes denken, und der Sinn der Befragung ist jedes Falles, die Hading drohende Gefahr zu erkunden[62]). Bei der Hand, die die Ruhestatt Hadings durchstreift und die dieser mit Harthgrepas Hilfe abhaut, ist wohl außer keltischen Vorbildern auch an den „Beowulf" zu denken, wo Beowulf den Grendel der Hand beraubt[63]), während die Darstellung von Hathgrepas Ende rein dämonologischer Art ist: Die Gespenster zerreißen den, der sich gegen sie vergangen hat.

Nach Harthgrepas Tode setzt sich die durch diesen Einschub unterbrochene Erzählung offenbar fort, und es ist bezeichnend, daß der als längst mannbar hingestellte Hading auch weiterhin noch als schutzbedürftig angesehen wird. Daß zwei Schutzherren hintereinander auftreten, ist auf den

Einschub der Erzählung von Harthgrepa zurückzuführen, und wir haben ursprünglich nur mit einer solchen Gestalt zu rechnen. Hinter dem einäugigen Beschützer verbirgt sich Ódinn selbst, und als Helfer, der seinen Schützling eine neue Schlachtordnung lehrt, lernen wir ihn auch sonst noch kennen[64]). Der Gedanke, daß jemand mit dem Blute eines Starken selbst Kraft in sich aufnimmt, wie er sich in dem Rate äußert, das Löwenblut zu trinken, tritt uns auch sonst wiederholt entgegen. So gibt Elgfróði in der Hrólfssaga seinem Bruder Bǫðvar-Biarki Blut aus seiner Wade zu trinken, wovon dieser stärker wird als andere Männer, und dieselbe Vorstellung wiederholt sich darin, daß Hǫttr von dem Herzen des Untieres essen muß, das Bǫðvar-Biarki erlegt hat; aus dem schwachen Feiglinge wird so der kühne Hjalti. Der auch in der eddischen Dichtung nachweisbare Gedanke, daß jemand die Kraft eines anderen durch Genuß von dessen Blut oder von Leibesteilen in sich aufnehmen könne[65]), taucht früh im Bereiche der Antike auf, wurde von der Kirche übernommen und bildet einen Bestandteil des Hexenwahnes[66]). Als germanische Erscheinung kann der Gedanke nicht gelten, und auch das wiederholte Auftreten in den obengenannten Quellen darf nicht zu einer solchen Annahme verführen. Wirklich wiederholt sich bei Saxo der Stärketrank, da Hadings Beschützer diesem ja unmittelbar vorher einen „süßen Trank" gibt, der ihm Körperkraft verleiht, und auch Balder erhält eine solche Speise. Der Bluttrunk ist also Doppelung, und auch der Trunk Hialtis stammt, wie sich zeigen wird, aus anderem Zusammenhange[66a]). Das gesamte von Saxo hier angehäufte Erzählgut weist keinen folgerechten Aufbau und keinen inneren Zusammenhang auf, es scheint nur zur Ausgestaltung der Erzählung eingefügt. Zum alten Bestande dürfte erst wieder die Stelle gehören, an der von Hadings Vaterrache gesprochen wird. Denn diese gehört zu der Jugendgeschichte von dem Kinde, das vor dem Töter des Vaters gerettet wird und herangewachsen Rache nimmt. Der im Zusammenhange mit Asmunds Versuch der Vaterrache auftauchende Gedanke, daß die Gattin des Gefallenen diesem in den Tod folgen will, ist Saxo geläufig, wie das Beispiel Hermuthrudas lehrt, die erklärt, ihren Gatten Amleth nicht überleben zu wollen. Ungleich der Gunnilda führt sie freilich ihren Vorsatz nicht aus, sondern wird die Gattin des Siegers[67]). Es dürfte kaum betont werden müssen, daß derartige Zeugnisse mit einer rechtlich begründeten Witwentötung nichts zu tun haben.

Merkwürdig leer ist die Geschichte von der bestohlenen Schatzkammer. Wenn sich hinter ihr, was wahrscheinlich ist, das Märchen vom Meisterdiebe verbirgt[68], so ist dieses bereits so entstellt, daß die Zusammengehörigkeit nur mehr aus Andeutungen erkannt werden kann. Die List, die Hading anwendet, um der Diebe habhaft zu werden, tritt sonst in diesen Märchen nicht auf, und auch das Ende weicht vollständig ab, so daß nichts vorhanden ist als die Beraubung der Schatzkammer und der Versuch des Herrschers, die Täter zu entdecken. Der Sinn des Ganzen eröffnet sich durch den Doppelsinn von Hadings Ankündigung. Die Diebe nehmen wirklich die Stelle Glums ein, aber nicht in der Schatzkammer des Königs, sondern am Galgen.

Saxo hat also sehr stark geändert, und dasselbe ist bei dem Berichte von den beiden Greisen der Fall, von denen jeder einen der streitenden Teile unterstützt. Vielleicht steht hinter Saxos Mitteilung die Vorstellung von den Fylgien, von denen auch sonst erzählt wird, daß sie gegeneinander kämpfen, wie etwa Eber und Eisbär in der Svarfdoela, wo allerdings der Gedanke hereinspielt, daß die Tiere verwandelte Menschen sind[69]).

Die daran sich schließende Erzählung vom Zustandekommen des „Fröblot" hat in der Erzählung von der Tötung von Hreidmars Sohn Otr durch die drei Asen Ódin, Hǿnir und Loki ein Gegenstück[70]) und läßt sich auch in der Antike nachweisen. Daß ein solches Geschehen für den

Helden üble Folgen hat, wird auch sonst berichtet, wie etwa in der Erzählung der Odyssee von der Tötung des Polyphemos, durch die Poseidaon der erbitterte Gegner des Odysseus wird.

Der Erlegung des unwillkommenen Freiers durch den Helden sind wir schon oben, bei der Geschichte Grams, begegnet, so daß also Vater und Sohn eine ähnliche Tat vollbringen. Die nachfolgende Geschichte steht in Beziehung zum Märchen vom „Eisenhans“, wo die Wunde des Helden ebenfalls mittelbar oder unmittelbar Anlaß zur Entdeckung wird[71]). Daß der Held aber an einem Kennzeichen erkannt wird, das er am Beine hat, erinnert an den Bericht der Snorraedda von Skadis Gattenwahl, bei der sie nur die Füße der Asen sehen darf. Im Gegensatze zu Regnilda greift sie freilich fehl und ihr Gatte wird Niọrdr an Stelle Baldrs, dem ihre Wahl in Wahrheit gegolten hatte. Daß es sich nicht um zufällige Ähnlichkeiten beider Erzählungen handelt, ergibt sich einwandfrei daraus, daß Saxo später den Streit der beiden Gatten über die Wahl des Wohnsitzes wiedergibt, wobei Niọrdr-Hading an der See, Skadi-Regnilda aber im Gebirge wohnen möchte. Der Gleichklang mit den oben wiedergegebenen Versen Saxos ist unverkennbar:

Leiđ eromk fiọll,	Leid sind mir die Berge;
varka ek lengi á,	Nicht lange war ich dort,
naetr einar nío:	Neun Nächte nur:
úlfa þytr	Schöner schien mir
mér þótti illr vera	Der Schwäne Gesang
hiá sọngvi svana.	Als der Wölfe Wutgeheul.

Skadis Urteil ist gerade entgegengesetzt:

Sofa ek ne máka	Nicht schlafen konnt ich
saevar beđiom á	Vor dem Schreien der Vögel
fugls iarmi fyrir:	An der Brandung Bett:
sá mik vekr	Jeden Morgen,
er af víđi kømr,	Wenn sie vom Meere kommt,
morgin hverian már.	Weckt die Möwe mich[72]).

Dieses Zwiegespräch gehört zu der dann doch nicht durchführbaren Verabredung der beiden Gatten, je neun Nächte im Gebirge und an der See zuzubringen, während es bei Saxo des sinnvollen Einbaues in die Erzählung entbehrt. Sind schon Hadings Worte im Zusammenhange nicht begründet, so noch viel weniger die Antwort seiner Gattin, und wir haben also ähnlich wie in der Erzählung von Harthgrepa einen Fall vor uns, wo eine Überlieferung anderer Art eingebaut wird. Die Verklammerung ist auch hier nur sehr schlecht gelungen und die Bruchstelle deutlich zu merken.

Handelt es sich hier um Züge, die aus gänzlich verschiedenen Überlieferungen zusammengetragen und nur lose untereinander verbunden sind, wobei eine ursprüngliche Verknüpfung mit der Gestalt Hadings in keiner Weise wahrscheinlich ist, steht es anders mit dem nunmehr folgenden Berichte von Hadings Fahrt in die „andere Welt“. Recht Verschiedenartiges scheint sich allerdings auch hier zu mischen. Daß die Frau mitten im Winter grünen Lauch zeigen kann, kündet bereits an, daß das Gewächs aus der „anderen Welt“ stammt, wo stets alles grünt und wo, wie die Überlieferung von Ódáinsakr besagt, niemand krank wird und stirbt. Daß Hading zu seiner Reise in diese andere Welt einer Führerin bedarf, erinnert an die Visionenliteratur[73]), doch kennt auch die Volkssage

derartige Führer in die andere Welt, vor allem den Treuen Eckart, und letzten Endes stammt wohl auch Moscheroschs Expertus Robertus von der Feste Geroldseck, wo die Helden der Vorzeit versammelt sind[74]), aus der Volkssage. So führt ein Zwerg nach der alten Vorrede zum Heldenbuche Dietrich von Bern in die andere Welt, aus der er niemals mehr zurückkehrt[75]). Es ist also wohl daran zu denken, daß ursprünglich nicht eine bloße Jenseitsfahrt, sondern Hadings Abschied vom Diesseits gemeint war und daß er von nun an Herrscher in einer anderen Welt sein wird, die ja nach ihm benannt wird. Denn wenn es im zweiten eddischen Gudrunliede heißt, daß zu dem Vergessenheitstranke, den Grimildr der Gudrun gab, unter anderem lanz Haddingia ax óskorit[76]), eine ungemähte Ähre aus dem Haddinglande, verwendet wurde, so ist als Herkunftsort der „ungemähten Ähre" ein besonderes Land gemeint, das in dieser Welt nicht zu finden ist.

Saxo gibt sich freilich mit der Erreichung des ewig grünen Gefildes nicht zufrieden, sondern läßt seinen Helden noch zur Grenze eines Bereiches kommen, wo selbst Totes wieder belebt wird, wie das Beispiel des geköpften und jenseits der für die beiden Wanderer unübersteigbaren Mauer zu neuem Leben erwachten Hahnes zeigt. Nun ist zwar die Vorstellung, daß es ein Gebiet gibt, in dem das Mittel zur Unsterblichkeit zu finden ist, der Volksüberlieferung durchaus vertraut, wie unsere Märchen zeigen, in denen der Held aus der anderen Welt Lebenswasser oder die Äpfel des Lebensbaumes holt[77]). Dieses kostbare Gut befindet sich gewöhnlich in Verwahrung einer Frau, die manchmal, wie in den Märchen vom Lebenswasser, als freundliche, schöne, manchmal aber, wie die Baba Jaga, die im russischen Brünhildmärchen Lebens- und Todeswasser verwahrt, als häßliche, feindliche Gestalt auftritt[78]). Daß aber die bloße Berührung des Gebietes allein schon genügt, um Tote zu beleben, ist sonst nicht erweisbar, und Saxo hat also die Vorstellung nur sehr roh wiedergegeben.

Davon, daß Hading für immer in die andere Welt gegangen wäre, wie Sveigdir, der nach der Ynglingasaga auszog, um Odin heimzusuchen[79]) — auch dort fehlt der Führer nicht, da ein Zwerg ihn einladet, in den Felsen einzugehen, wenn er Odin sehen wolle — weiß Saxo nichts, die Jenseitsfahrt hat vielmehr überhaupt keinen Einfluß auf das Gesamtgeschehen, das seinen Fortgang mit den neuen Versuchen Uffos nimmt, Hading zu vernichten. Die Erzählung vom Kampfe gegen Thuningus ist anscheinend von anderen Vorbildern beeinflußt[80]) und kaum ursprünglich, und auch die Geschichte von Odin, der die keilförmige Schlachtordnung lehrt, ist anderen Quellen nachgebildet. Hier überall haben wir bunt aus allen möglichen Quellen zusammengetragene Züge vor uns, und das gilt auch für den auf Hading versuchten Überfall in Uppsala. Wie bei Saxo werden die eintretenden Gegner Mann für Mann in bestimmten Fassungen des Märchens vom Räuberbräutigam getötet, und auch dort bleibt der Hauptheld am Leben[81]).

Im Anschlusse an die Tötung Uffos und Tostos kündigt sich wieder ein Stück gegliederter Überlieferung an, die allerdings nicht ursprünglich an Hading gehaftet haben dürfte. Die verstorbene Gattin warnt Hading vor seiner eigenen Tochter. Solche Träume spielen eine besondere Rolle in der Reichsgründersage, sie haben zur Folge, daß der Gewarnte Gegenmaßnahmen ergreift, die allerdings vergeblich bleiben[82]). Hading ist das Schicksal günstiger. Seine Tochter reizt ihren Gatten gegen den eigenen Vater auf wie etwa Tullia den Tarquinius Superbus gegen Servius Tullius[83]), doch gelingt dieser Anschlag nicht. Hading ist — offenbar eine Folge des warnenden Traumes — auf der Hut, ein Hornstoß ruft seine Leute herbei, und das bedeutet seine Rettung und das Ende des Mörders. Daß jemand in solcher Weise einem feindlichen Angriffe entgeht und den Spieß umkehrt, ist ein aus der Salomosage wohlbekannter Zug und stammt

offenkundig aus Quellen solcher Art. Den Anschlag des von der Gattin aufgereizten Verwandten kennt übrigens auch die Sage von Hrólf Kraki, nur daß die Anstifterin des Überfalles nicht die Tochter, sondern die Schwester des Helden ist[84]. Der Ausgang weicht allerdings auch in diesem Falle ab, und möglicher Weise deutet die Geschichte von der Leichenfeier, die Hunding für den angeblich toten Hading veranstaltet, noch auf eine ehemalige andere Überlieferung. Das zeigt schon die Parallele aus der Ynglingasaga, wo Fjǫlnir ein ähnliches Ende findet wie Hading[85]. Fjǫlnir ist Freys Sohn und ein Freund des Frid-Frôdi, in dessen Hause Fjǫlnir im Mete ertrinkt. Nun sind aber Frid-Frôdi und Freyr wesensgleiche Gestalten[86], was Snorri nicht mehr bewußt war, so daß er beide trennte und zu Zeitgenossen machte. Stellen wir seinen und Saxos Bericht nebeneinander, so scheint der alte Verlauf der zu sein, daß sich der Vorfall bei der Leichenfeier für den verstorbenen Vater zugetragen haben dürfte. Die Bedeutung des Ganzen ist nicht mehr leicht erkennbar, doch ist zu beachten, daß die Geschichte darin ein Gegenstück hat, daß des Minos Sohn Glaukos in ein Honigfaß fällt und stirbt[87]. Auch Piasos, der Schwiegervater des Kyzikos, ertrinkt in einem Weinfasse[87a].

Es ist nicht anzunehmen, daß es sich dabei um einen Zufall handelt, zumal Met zum Honig, aus dem er bereitet wird, überlieferungsgemäß in enger Beziehung steht. Vielleicht birgt sich hinter der Erzählung eine alte Vorstellung von der Metbereitung, wie sie uns im Berichte der Snorraedda von Kvasir entgegentritt[88], der aus dem Speichel der Asen geschaffen ist und dessen Blut, gemischt mit Honig, den Dichtermet ergibt. Die Zwerge, die Kvasir getötet haben, sagen aber zu den Asen, er sei in lauter Verstand ertrunken, und das ist offenbar eine verhüllende Redensart, die mit dem Berichte von Kvasirs Tod überdies nicht vereinbar ist. Der Verstand bedeutet anscheinend den Met, der eine bestimmte Geistesgabe verleiht, und aus der Stelle ist zu erschließen, daß es noch eine andere Vorstellung von Kvasirs Ende gegeben haben muß, nach der er ebenso ertrank wie Fjǫlnir. Sonderbarer Weise wird im Anschlusse an diese Erzählung berichtet, wie die Zwerge den Riesen Gilling ertränkten, und diese Tat ist völlig unbegründet. Vielleicht haben letzte Reste einer nicht mehr verstandenen Überlieferung, in der das Ertrinken eine Rolle gespielt haben muß, zum Aufbaue der Erzählung angeregt. Wie aber Kvasir aus dem Speichel der Asen und Wanen geschaffen ist, dessen Bedeutung aus dem Berichte der Hálfssaga von Ódins Speichel hervorgeht, mit dessen Hilfe ein besonderes Bier gebraut wird, so dient sein Blut wieder zur Bereitung des Dichtermetes, und es vollzieht sich somit ein Kreislauf: Kvasir kehrt zu dem zurück, woraus er geschaffen ist. Etwas ganz Ähnliches stellen die indischen Vorstellungen von Soma dar, der König der Kräuter ist, und aus dem der besondere, der Somatrank, gekeltert wird. Nach vedischer Überlieferung fliegen die Kräuter vom Himmel herbei, und der den Göttern dargebrachte Somatrank kehrt dahin wieder zurück. Da der Soma überdies nach ausdrücklicher Vorstellung der Mond ist, in dem der Unsterblichkeitstrank aufbewahrt ist, vollzieht sich auch hier ein Kreislauf, der vom Himmel zur Erde und von da wieder zum Himmel zurückführt[89].

Das Ersticken in Met, Honig oder Wein hat allerdings noch eine andere Seite, da sich auch der Gedanke ankündigt, daß eine Zeit der Fülle zugleich mit ihrem Herren ein Ende nimmt[89a]. Diese Wesensseite hat sich in der Volkssage forterhalten, wie eine Schweizer Sage zeigt[89b]. Danach waren die Kühe einst ungeheuer groß und mußten in eigens gegrabene Teiche gemolken werden. Von einem Schiffe aus wird der Rahm abgeschöpft, aber als einmal ein junger, schöner Hirt damit beschäftigt ist, fällt er in die Milch und ertrinkt. Jünglinge und Mädchen des Tales trauern um ihn und suchen die Leiche, um sie zu begraben. Man findet sie nach einigen Tagen

im Rahm, der so hoch ist wie ein Turm. Da wird der Hirt in einer Höhle begraben, die von den Bienen mit Honigscheiben angefüllt wird, die so groß sind wie Stadttore. Offenbar ist jetzt aber die goldene Zeit zu Ende.

Hier spielt nicht nur der Überfluß an Milch eine Rolle, sondern das Grab des Jünglings ist im Honig, und das schlägt die Brücke zu den Überlieferungen von Fiçlnir, Hunding und Kvasir ebenso wie zu der von Glaukos. Reichtum an Milch und Honig gilt aber von alters her als ein Zeichen besonderen Wohllebens und der Fülle, und der Tod des Hirten bedeutet zugleich auch ihr Ende.

Hading beendet freiwillig sein Leben; der dafür angegebene Grund, er habe Hunding nicht überleben wollen, ist kaum etwas anderes als eine Verlegenheitserklärung. Anscheinend ist das der Weg, zu Odin zu kommen, so wie man sich sonst zu diesem Zwecke mit dem Speere ritzen ließ. Hängen und mit dem Speere ritzen gehört aber, wie wir aus verschiedenen Quellen wissen, zusammen[90]), und Hading sorgte ähnlich für seine Jenseitsfahrt, wie das auf seine Weise der Ragnarssohn Eirîkr tut, der auf seinen ausdrücklichen Wunsch auf die Spitzen senkrecht in die Erde gestoßener Speere gehoben wird[91]).

Fassen wir zusammen, was sich im einzelnen für die Gestalt Hadings aus der Untersuchung ergibt, so bleibt wenig Eigentümliches zurück. Auch wenn wir alles ausscheiden, was ersichtlich aus anderer Quelle übernommen ist, läßt sich kein einheitlich aufgebauter Ablauf erkennen. Am geschlossensten sind noch die Züge, die Hading als verfolgtes Kind und Rächer des Vaters sowie des vom Feinde getöteten Bruders kennzeichnen. Aber gerade diese Sage kehrt in der Geschichte von Skiçlds Nachkommen so häufig wieder, und sie ist überdies so mit anderen Zügen durchsetzt, anderseits aber so bar aller Kennzeichen, die sie als ursprünglich zugehörig erkennen ließen, daß es fraglich ist, wieweit nicht bloße Nachahmung ähnlicher Erzählungen vorliegt, wobei durch einige Änderungen und durch den Einschub neuer Züge die tatsächliche Herkunft unkenntlich gemacht werden sollte. Auf alte Überlieferung deutet dagegen die Erzählung von Hadings Jenseitsfahrt, da sich an sie die Vorstellung von Hading als Herren des Jenseits anschließt, die aus der eddischen Dichtung belegt ist. Auch sonst ist ja der lebend in die andere Welt eingegangene Mensch dort Herr, wie in Babel Utnapistim, bei den Indern und Iraniern Jama-Jima[92]).

So wenig wie in den uns erhaltenen Überlieferungen Gram und Hading als fest umrissene Gestalten mit bestimmten Eigenzügen auftreten – Hadings Beziehungen zum Jenseits sind arg verdunkelt und nur mehr andeutungsweise erkennbar – so wenig lassen sich Saxos Erzählungen auf geschichtliche Tatsachen zurückführen, wenn man auch in Hading eine geschichtliche Gestalt zu erkennen glaubt[93]). Denn davon kann nicht die Rede sein, daß dem Ablaufe von Hadings Leben, wie Saxo es berichtet, ein auch nur in seinen Grundzügen erkennbarer geschichtlicher Sachverhalt entspräche. Reich an Geschehnissen und Erlebnissen ist das Leben von Vater und Sohn, aber nirgends zeigen sich die Spuren der für Heldensagenstoffe sonst so bezeichnenden, innerlich geschlossenen, gegliederten Überlieferung. Daraus und aus dem Mangel einer wirklichen Verbindung mit den übrigen Angehörigen des Hauses ergibt sich der Schluß, daß Gram und Hading nicht von Anfang an dem Skiçldungengeschlechte angehören.

Anmerkungen

1) Das übersieht die Auffassung, für die Heldensage ausschließlich Heldendichtung ist; Schneider, GHS. I, 8ff.; Heusler, Nibelungensage und Nibelungenlied², 312ff., zieht die Folgerungen aus dieser Auffassung für die Behandlung einer bestimmten, der Nibelungensage.
2) Herrmann, Saxo I, Einleitung, und II, 1ff.
3) Das ist das Endergebnis der stoffgeschichtlichen Untersuchung: Mudrak, DHS., S. 17ff.
4) Mudrak, Zur Frage eines deutschen Rechtes. Rasse 1936, S. 1ff.
5) Gehl, Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen, S. 11ff.
6) Siehe Schreuer bei Hoops IV, 340, Abschn. III.
7) Jordanes XIII, 78.
8) Saxo, Holder, S. 10; Übersetzung von Herrmann, S. 14ff.
9) So in den Annales Lundenses, SRD. I, 223f., Gertz I, 43f. Vgl. auch Herrmann, Saxo II, 59.
10) Tacitus, Germania, c. 2; zu den übrigen Beispielen vgl. Much, Die Germania des Tacitus, S. 24.
11) Herodotos IV, 8—9.
12) Bork, Die Geschichte des Weltbildes (Leipzig 1930), S. 3. Mudrak, Märchen und Sage (Bausteine III), S. 67. Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 318ff.
13) Siehe den Abschnitt über den Bruderkampf zwischen Angantý und Hlǫð, S. 340.
14) Mudrak, DHS., S. 25ff.; siehe ferner den Abschnitt über Amleth, S. 93f.
15) SRD. I, 44; Gertz I, 96—97; Herrmann, Saxo II, 89.
16) Axel Olrik, Skiöldungasaga i Arngrim Jonssons Udtog, Aarbøger II/9 (1894), 83ff.
17) Auch Snorri nennt in der Edda Skjǫld Ódins Sohn. Dagegen läßt er Ynglingasaga c. 10 die Ynglinge von Frey abstammen.
18) Beowulf V. 4—50.
19) So wörtlich, „gescāp-hwīle", Beowulf V. 26.
20) Beowulf, V. 43—50; Übersetzung von Gering, Beowulf² (Heidelberg 1913), S. 2.
21) Grimm, DM.⁴, 391, Anm. 4; Herrmann, Saxo II, 73.
22) Über die Wasserfahrt siehe Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 385ff.
23) Mudrak, Märchen und Sage, S. 68. Karl v. Spieß, Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur, S. 82ff.
24) Beowulf, V. 4: Scyld scēfing.
25) Aethelweards Bericht lautet: ipse Scef cum uno dromone advectus est in insula Oceani, quae dicitur Scani, armis circumdatus, eratque valde recens puer (siehe dazu die Bezeichnung „umbor-wesende" im Beowulf), et ab incolis illius terrae ignotus, attamen ab eis suscipitur et ut familiarem diligenti animo eum custodierunt et post in regem eligerunt. Die Stelle ist ausgehoben bei Grimm, DM.⁴ III, 391. Siehe ferner Herrmann, Saxo II, 71.
26) iste (Sceaf) ut quidam ferunt in quandam insulam Germaniae . . . appulsus navi sine remige puerulus, posito ad caput frumenti manipulo, dormiens, ideoque Sceaf est nuncupatus . . .; Grimm, DM.⁴ III, 391; Herrmann, Saxo II, 71f.
27) Heusler bei Hoops IV, 187; derselbe, ebenda II, 247. Herrmann, Saxo II, 71.
28) Aethelweard und ebenso der „Beowulf", wo die Schilderung der Abfahrt des Sterbenden ein Gegenstück zur Ankunft des Kindes ist.
29) Neben Wilhelm von Malmesbury noch eine Reihe anderer Quellen, angeführt bei Grimm, DM.⁴ III, 391.
30) Herrmann, Saxo II, 73ff.; Schneider, GHS. II, 184ff.
31) Adam v. Bremen IV, 26.

[32]) Zum Beispiele Grimm, DS. Nr. 14, „Das schwere Kind". Ferner Zaunert, Deutsche Natursagen I (Jena 1921), 93.
[33]) Siehe den Abschnitt über den Bruderkampf zwischen Angantÿ und Hlȳd, S. 347.
[34]) Ebenda, S. 346 f.
[35]) Heusler bei Hoops IV, S. 187.
[36]) Saxo, Holder S. 12 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 17 ff.
[37]) Saxo, Holder, S. 13; Übersetzung von Herrmann, S. 18.
[38]) Saxo, Holder, S. 14; Übersetzung von Herrmann, S. 19.
[39]) Grimm, KHM., Nr. 92; vgl. Spieß, Deutsche Volkskunde, S. 87; Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 30 ff.
[40]) Mudrak, DHS., S. 323, 328. Grimm, DS., Nr. 520, Heinrich der Löwe.
[41]) Über den ganzen Auftritt siehe Herrmann, Saxo II, 81 f.
[42]) Grimm, KHM., Nr. 60, Die zwei Brüder. Nach der Hexe wird auch sonst mit Erbsilber geschossen, siehe Müllenhoff (Neuausgabe von Mensing, 1921), Sagen, Märchen und Lieder aus den Herzogtümern Schleswig, Holstein und Lauenburg, Nr. 370.
[43]) Panzer, Sigfrid, S. 253 ff.; weiteres bei Herrmann, Saxo II, 80, Anm. 4.
[44]) Herrmann, Saxo II, 82 f. Anders F. R. Schröder, Skadi, S. 46.
[45]) Mudrak, DHS., S. 62 f.
[46]) Ymelot aus der Babilonie hat Constantin in seine Gewalt gebracht, und dieser kann sich nur dadurch befreien, daß er seinem Besieger die Hand von Rothers Weib verspricht.
[47]) Egilssaga, c. 64; Eyrbyggiasaga, c. 28. Das sind nur einige Beispiele für den weitverbreiteten Zug, siehe z. B. Svarfdoela, c. 7 (Übersetzung Thule XI, 242).
[48]) Mudrak, DHS., 91 ff.
[49]) Siehe die Parallelen bei Herrmann, Saxo II, 80, Anm. 3, die zum Teile auch Saxos Berichten angehören und die Erzählung offenbar beeinflußt haben. Die Sachlage ist in diesem Falle aber ganz anders, und die beabsichtigte Wirkung entspricht der der Neidstange. Daß man die toten Räuber für lebend halten und darum habe fürchten sollen, wie Saxo meint, ist der ganzen Sachlage nach sehr unwahrscheinlich.
[50]) Saxo, Holder, S. 19 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 24 ff.
[51]) Übersetzung von Herrmann, Saxo, S. 25.
[52]) Übersetzung von Herrmann, Saxo, S. 26.
[53]) Übersetzung von Herrmann, Saxo, S. 27.
[54]) Übersetzung des Gespräches von Herrmann, Saxo I, 41.
[55]) Siehe dazu den Abschnitt über Amleth, S. 88 f.; 93.
[56]) Mudrak, DHS., S. 251 ff., 276 f; K. v. Spieß, Marksteine der Volkskunst I, 143 ff.
[57]) Keller, Italienische Volksmärchen, S. 61, Nr. 11, Liombruno.
[58]) Krauß, Tausend Märchen und Sagen der Südslawen I, 374 ff., Nr. 83.
[59]) Grimm, KHM., Nr. 181.
[60]) Mudrak, Grundlagen des Hexenwahnes, S. 74; derselbe, DHS., S. 277.
[61]) Herrmann hat Saxo II, 92, wohl den Anklang an die Jugendgeschichte der Halfdansöhne erkannt, aber das Wesen der Erzählung von Harthgrepa nicht erfaßt; siehe seine Bemerkungen Saxo II, 117.
[62]) Herrmann, Saxo II, 98 f., 117.
[63]) Ausschließlich an keltische Vorbilder denkt Herrmann, Saxo II, 106. Außer dem von ihm angeführten Mabinogi von Pwyll (Die vier Zweige des Mabinogi [Insel-Verlag 1922], S. 36) kommt der Zug auf keltischem Boden aber auch sonst vor, siehe z. B. Müller-Lisowski, Irische Volksmärchen, Nr. 10, Fionn und Lorcan (S. 61). Grendels ausgerissener Arm ist selbst keltischen Mustern nachgebildet (siehe S. 308 f.). Panzer, der Beowulf S. 263 in Grendel den „Erdmann" des „Bärensohnmärchens" sieht, verweist ebenda, S. 274, auf Märchen, wo der „Erdmann" ebenfalls ein Leibesglied und im besonderen einen Arm verliert. Aber die unmittelbare Ableitung aus dem Märchen erregt wie auch sonst unbeschadet der bestehenden Zusammenhänge Bedenken, und es ist zu beachten, daß die von Panzer, S. 386 ff., angeführte Parallele Beanriogain na Sciana Breaca wieder eine keltische Quelle ist. Auch dort langt ein haariger Arm ins Zimmer, der vom Helden ausgerissen wird.
[64]) Saxo von Holder, S. 248, Übersetzung von Herrmann, S. 329 f. Siehe auch Herrmann, Saxo II, 105.

[65]) Belege sind bei Herrmann, Saxo II, 101, zusammengestellt.

[66]) Mudrak, Grundlagen des Hexenwahnes, S. 18ff. Das Menschenherz, das vom „Gefesselten" verzehrt wird, kennen wir aus dem Kaukasus, vgl. Mudrak, ebenda, S. 49; wir müssen also mit östlichem, früh einsetzendem Einflusse rechnen.

[66a]) Siehe S. 235.

[67]) Siehe den Abschnitt über Amleth, S. 88.

[68]) So Herrmann, Saxo II, 94.

[69]) Svarfdvela, c. 23; Übersetzung Thule XXI, 273.

[70]) So auch Herrmann, Saxo II, S. 93.

[71]) Herrmann, Saxo II, 108; De Vries, AGRG. II, 254f.

[72]) Gylfaginning, c. 22; Übersetzung von Neckel und Niedner, Thule XX, 72.

[73]) Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 12.

[74]) Moscherosch, Gesichte des Philander von Sittewald (Kürschner), S. 121.

[75]) Mudrak, DHS., S. 40.

[76]) Gdr II, 22, 6—7. Anders SG. III/2, 303, wo auch der Satzzusammenhang anders hergestellt wird (Anm. 1). Im Zusammenhange mit Saxos Bericht von Hadings Jenseitsfahrt behält indes Herrmann, Saxo II, 102, recht.

[77]) Grimm, KHM., Nr. 97, Das Wasser des Lebens; KHM., Nr. 17, Die weiße Schlange.

[78]) Mudrak, Der Blinde und der Lahme, Bausteine II, 18f.

[79]) Ynglingasaga, c. 12.

[80]) Über diese Vorbilder hat Herrmann, Saxo II, 112ff. ausführlich gehandelt.

[81]) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 156ff.

[82]) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 385ff.

[83]) Livius I, c. 46—48.

[84]) Hrólfssaga kraka, c. 47.

[85]) Ynglingasaga, c. 11.

[86]) Siehe z. B. De Vries, AGRG. II, 260ff.

[87]) Apollodoros III, 3, 1.

[87a]) Strabo XIII, 3, 4. — Die Spuren dieser Überlieferung reichen bis in Shakespeares Dramen. Siehe König Richard III., 1. Aufzug, 4. Szene, und 5. Aufzug, 3. Szene.

[88]) Skáldskaparmál, c. 1: Dvergarnir sygdu ásum, at Kvasir hefdi kafnat i manviti. Über den Vorstellungsbereich, in den sich Kvasir einfügt, siehe Spieß, Marksteine der Volkskunst I, 142f.

[89]) Siehe dazu Leop. v. Schröder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 369ff. Herrmann, Saxo II, 96.

[89a]) De Vries, AGRG. II, 270f.; Krappe, ZfDA. LXXII (1935), 168.

[89b]) Vernaleken, Alpensagen, herausgegeben von Burg (1938), S. 301f.

[90]) Vgl. z. B. Hav. 138, und SG. III/2, 148, zur Stelle; ferner Ynglingasaga, c. 9.

[91]) Siehe den Abschnitt über Ragnar Lodbrók, S. 111; 128.

[92]) Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 15; L. v. Schröder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 288ff.; Ungnad-Greßmann, Das Gilgamesch-Epos (Göttingen 1911), S. 59; Axel Olrik, Ragnarök (Berlin 1922), S. 333.

[93]) Herrmann, Saxo II, 91, und die dort gegebenen weiteren Nachweise. Hading gilt als der Wikingerführer Hasting; vgl. auch Bugge bei Hoops IV, 549.

II. Fródi

Hading hat nach Saxo einen Sohn Fródi, der nach ihm zur Herrschaft kommt und dessen Lebensschicksale „wechselnd und merkwürdig“ genannt werden[1]). Da sein Vater bei seinen kriegerischen Unternehmungen seinen Schatz erschöpft hat, fehlen die Mittel, die für den Unterhalt von Fródis Gefolgschaft nötig sind. Da berichtet ihm ein Landesbewohner, er wisse einen Holm, auf dem ein köstlicher Schatz im Hügel liege. Diesen Schatz bewache ein Drache, den er dadurch besiegen könne, daß er Stierhäute über den Schild spanne und den eigenen Leib durch Fellkleider schütze; so werde er gegen den giftigen Geifer des Untieres gefeit sein; dessen Schuppen seien für Geschosse undurchdringlich, aber am Bauche sei es verwundbar. Nach der Beseitigung des Drachen könne Fródi ungestört nach dem Schatze graben.

Fródi greift das Untier an, als es sich gerade an der Quelle sattgetrunken hat und auf dem Rückwege nach seiner Behausung ist. Die Schätze, die er findet, machen ihn reich, und sogleich rüstet er eine Kriegsfahrt gegen Kurland. Der Kurenkönig Dorno will nicht mit den Waffen Widerstand leisten, sondern die Eindringlinge durch Hunger bezwingen. Er verwüstet das eigene Land, damit es dem Gegner keine Nahrung biete, und verteidigt sich in einer stark befestigten Stadt. Fródi läßt um diese tiefe Gräben ziehen, die er durch Rasen tarnt, den er über sie breitet, und zieht sich sodann zum Scheine zurück. Bei der Verfolgung fallen die Feinde in die Gräben, in denen sie dann leicht getötet werden können.

Nach diesem Siege wendet sich Fródi gegen den Rutenen- (Russen-) König Tranno. Auch hier siegt er durch List. Er läßt heimlich die Schiffe der Russenflotte anbohren und diese sodann einschließen. Trotz seinem Siege verweigern ihm die Russen nach seinem Abzuge den Tribut, und er muß ein zweites Mal gegen sie kämpfen. Er belagert die Stadt Paltiska (Pleskow), und da diese uneinnehmbar scheint, greift er wieder zur List. Er läßt verbreiten, er sei gestorben, und ein Leichenbegängnis für sich selbst abhalten. Die Kunde von seinem Tode bewirkt, daß Vespasius, der Verteidiger der Stadt, so nachlässig wird, daß es mit Leichtigkeit gelingt, in sie einzudringen. Sodann zieht er gegen die Stadt des Handwan, wo er eine neue List ersinnt. Er verkleidet sich als Kampfjungfrau und begibt sich wie ein Überläufer in die Stadt. So gelingt es ihm, alles auszukundschaften und den Seinen heimlich die Tore zu öffnen. Er nimmt die Tochter des so besiegten Handwan, der den Königsschatz ins Meer hatte versenken lassen, zur Ehe und beläßt diesem nunmehr die Herrschaft.

Fródi hat zwei Schwestern, Swanhwit und Ulwilda; diese ist mit Ubbo verheiratet, Fródis Statthalter in Dänemark. Ubbo tritt aber im Vertrauen auf die Abkunft seiner Gattin selbst als Herrscher auf, so daß Fródi gegen ihn ziehen muß. Vorher lieferte er seiner Schwester Swanhwit eine schwere Schlacht, und da sie ungünstig stand, versuchte er es mit der alten List, die Schiffe seiner Gegnerin anzubohren. Bei diesem Unternehmen trifft er aber mit Swanhwit zusammen, und es kommt zu einer Aussprache zwischen beiden. Daraus ergibt sich, daß zwar Fródi der Swanhwit

freie Gattenwahl eingeräumt hat, dann aber doch darüber erzürnt war, daß sie den Regnerus, den Schwiegersohn des Königs Hunding, erkoren hatte. Jetzt indes versühnen sich die Geschwister, Regner und Swanhwit machen die Verluste, die Frödi erlitten hat, durch eigene Mannschaften wett, und Frödi kann nunmehr gegen Ubbo ziehen. Dieser wird gefangen, aber begnadigt. Doch trennt Frödi ihn von seiner Schwester, die er nunmehr seinem Freunde Scottus, dem nachmaligen Stammvater der Schotten, zum Weibe gibt. Ulwilda indes, die schon Ubbo gegen Frödi aufgehetzt hatte, wiegelt auch ihren zweiten Gemahl gegen Frödi auf, er möge diesen erschlagen und so selbst König werden. Als Scottus dieses Ansinnen ablehnt, kehrt sie ihren Haß gegen ihn selbst und dingt Mörder gegen ihn. Doch weiß sich Scottus gegen diesen Anschlag, den ihm eine Magd verrät, zu schützen und tötet die Angreifer.

Frödi wendet sich später gegen Friesland, besiegt den friesischen Wiking Vittho und fährt sodann den Rhein aufwärts. In die Nordsee zurückgekehrt schlägt er die friesische Flotte und bekriegt sodann Britannien. Nach dem Siege gegen dessen König zieht er gegen den Schotten Melbricus, erfährt aber unterwegs, daß der Britenkönig ihm nachfolgt, so daß er vor und hinter sich einen Feind hat. Er beschließt, den Troß preiszugeben und die goldenen Geräte, die er mitführt, über das Feld zu verstreuen; die Feinde würden sich dadurch von der weiteren Verfolgung abhalten lassen. Er führt seinen Vorsatz trotz dem Widerspruche des Thorkill, eines seiner Gefolgen, durch, und wirklich stürzen sich die Briten trotz den Mahnungen ihres Königs sogleich auf die verstreuten Schätze. Frödi, der inzwischen weiter gegen die Schotten marschiert, erfährt von diesen keinen Widerstand; er verfolgt die Fliehenden, kehrt dann aber auf den Rat seines Schwagers Scottus, der ihm mit einem Heere zu Hilfe geeilt ist, um, und wendet sich gegen die Briten. Siegreich nimmt er ihnen die errafften Schätze wieder ab. Sodann zieht Frödi gegen London, das er wieder durch eine List erobert. Er stellt sich tot, und die Dänen unterwerfen sich zum Scheine dem englischen Befehlshaber Dalemann. In die Stadt eingelassen töten sie den Dalemann und nehmen die Stadt in Besitz.

Nach seiner Rückkehr in die Heimat wird Frödi, als er gerade beim Gastmahle des Scato weilt, von Hundingus und nach dessen Niederlage von Haquinus zum Zweikampfe gefordert. Auch diesen Kampf besteht er siegreich.

Saxo berichtet noch eine Reihe von Einzelzügen aus Frödis Leben. Zwei Diener, die einen Anschlag gegen ihn vorbereitet hatten, ließ er mit Steinen beschweren und ins Meer werfen. Seine Speisen bestreute er mit gestoßenen und gemahlenen Goldspänen, um sich gegen Giftmordanschläge seiner Leute zu schützen, und von seiner Schwester Ulwild besaß er einen Rock, der ihn gegen Waffen beschützte.

Sein Ende fand Frödi anläßlich eines Krieges gegen den Schwedenkönig Regnerus, aber nicht durch die Hand des Feindes. In der schweren Rüstung erstickte er durch die eigene Körperhitze.

Der Name Frödi kehrt bei Saxo Grammaticus noch mehrmals wieder, und da zum Teil ursprünglich an ein und derselben Gestalt haftende Züge auf Gestalten übertragen wurden, die zwar denselben Namen führen, aber bei Saxo verschieden sind, ist es notwendig, sogleich auch diese Wesenszüge hier anzufügen. Da sich dieselbe Abfolge von Gestalten bei Saxo mehrmals wiederholt, ist die große Zahl der Träger desselben Namens von vornherein verdächtig, und die übrigen Quellen bestätigen diese Vermutung.

Wenn Saxo Dan und Skioldus als Angehörige desselben Geschlechtes, als Ahnen und Enkel anführt, so hat er offenbar zwei verschiedene Reihen, deren eine mit Skioldus und deren zweite

mit Dan begann, vermengt; mit einem Dan beginnt in seinem vierten Buche wieder eine Reihe, der ein Fródi angehört, der den Beinamen enn froekni, der Tapfere, führt[2]). Wir erfahren von ihm abgesehen von einem Siege über zehn norwegische Jarle vom Zweikampfe gegen den norwegischen Königssohn Frogerus (Freygeir), dessen Vater in Wahrheit Ódinn gewesen sein soll, der den Sohn mit Unbesiegbarkeit begabt hatte, ausgenommen den Fall, daß der Gegner zur Kampfzeit den Staub unter seinen Füßen aufraffen könne. Fródi, der das weiß, fordert seinen Gegner auf, mit ihm Platz und Waffen zu tauschen, und rafft sofort von der Stelle, die Frogerus eben verlassen hatte, den Staub auf. So sichert er sich den Sieg.

Fródis Sohn, von dem außer einem siegreichen Kampfe gegen die Sachsen nichts berichtet wird, führt wieder den Namen Dan, und Dans Nachfolger ist Fridleifr hinn hvati, Fridleif der Schnelle. Auf diesen Fridleif aber folgt Fródi, bei Saxo also der dritte dieses Namens[3]), der sonst den Beinamen „der Friedliche", „en fridsami" führt, während Fródi I. als „Fridfródi", also als „Friedensfrodi", bekannt ist. Fródi en fridsami ist ebenso wie Skiqldr unter anderem Gesetzgeber, der nach schweren Kämpfen den Frieden in seinem Lande wieder aufrichten will und am „Frodistein" eine Goldspange anbringen läßt, für deren Unversehrtheit ihm alle Obrigkeiten des Landes haften: So will er die Landesbewohner zur Redlichkeit erziehen und ihr Eigentum vor Dieben sichern; in Norwegen, das er besiegt hat, läßt er dieselbe Maßnahme durchführen. Im übrigen bestimmt er, Seefahrer dürften Ruder, die sie finden, frei benützen; wer über eine Furt setzen will, kann jedes Roß dazu benützen, das er in der Nähe der Furt antrifft, muß aber absitzen, sobald das Tier mit den Vorderhufen das feste Land berührt hat, während es mit den Hinterbeinen noch im Wasser steht. Niemand darf sein Haus oder seine Habe durch Riegel sichern, doch wird für Verluste dreifacher Ersatz gewährt. Wer unterwegs ist, darf von fremder Habe Mundvorrat für eine einzige Mahlzeit mitnehmen; eine Überschreitung dieses Maßes bedeutet Diebstahl. Dem Diebe aber sollen die Sehnen mit Eisen durchstochen werden, und so soll er, mit einem Wolfe zur Seite, an den Galgen gehängt werden.

Von diesen Maßnahmen Fródis berichtet Saxo mit einigen Änderungen auch noch an anderer Stelle[4]): Dreißig Jahre lang, sagt er, habe es bei den Dänen keinen Krieg gegeben, Fródi aber habe seine ganze Strenge gegen Diebstahl und Raub als die schlimmsten Übel gewendet, um so dem ewigen Frieden den Weg zu bereiten. In Jütland aber habe er an einem Kreuzwege eine schwere goldene Kette aufhängen lassen, und niemand habe sich an dieser zu vergreifen gewagt. Das sei aber die Zeit gewesen, zu der der Heiland geboren worden sei.

Dieser Friedenszustand und mit ihm Fródis Leben endet durch den Anschlag einer Zauberin, die ihren Sohn dazu verführt, die Goldkette zu stehlen. Fródi will zur Strafe ihr Haus niederreißen lassen, sie aber verwandelt sich in eine Stute und nachher, als Fródi selbst herankommt, in eine Seekuh. Fródi verläßt den Wagen, den er seines hohen Alters wegen benützt, und da fällt die Seekuh über ihn her und durchbohrt mit dem Horne seine Seite. Von dieser Wunde stirbt er.

Die Dänen, die nach seinem Tode den Abfall der einst von ihm besiegten Länder fürchten, verheimlichen sein Ableben und bringen Fródi auf seinem königlichen Stuhle, nicht aber auf der Bahre nach Hause zurück. Erst als der durch Salz vor der Auflösung geschützte Leichnam dennoch zu verwesen beginnt, wird er bestattet.

Dieses Ende Fródis wird, wenn auch mit Abweichungen, auch sonst noch berichtet. Im Auszuge Arngrim Jonssons aus der Skioldungasaga heißt es,, daß „Frodo III den fredsamme, pacificus" einmal auf der Jagd einen Hirsch mit dem Speere durchbohrt habe; da habe der Hirsch

sich umgewendet und mit seinem Geweih Leib und Eingeweide des Königs durchbohrt, der davon gestorben sei[5]).

Daß Fridfródi und Fródi en fridsami in wesentlichen Zügen übereinstimmen, ergibt sich aber auch noch aus anderen Quellen, so besonders aus Snorris Edda, wo auch ein von Saxo abweichender, wesentlich vereinfachter Stammbaum der Skiǫldunge geboten wird[6]). Dort wird nach Odins Sohne Skiǫld Fridleifr, nach diesem aber Fródi genannt. Dieser habe die Herrschaft von seinem Vater zu der Zeit übernommen, wo Kaiser Augustus über alle Welt Frieden verbreitet habe; weil Fródi der mächtigste König in den Nordlanden gewesen sei, habe man den Frieden nach ihm den Fródifrieden genannt. Da habe niemand den anderen gekränkt, selbst wenn er seines Vaters oder Bruders Mörder frei oder gebunden vor sich gesehen habe. Auch Diebe oder Räuber habe es nicht gegeben, so daß ein Goldring lange unberührt auf der Heide von Jellinge gelegen habe. Sein Ende fand Fródi durch den Seekönig Mysing, der eines Nachts Fródi überfiel und erschlug.

Genau dieselbe Abfolge kennt Arngrim Jonsson, wo die Reihe ebenfalls von Odin zu Skiold und von da über Frid-Leif zu Fred-Frode führt[7]). Auch hier ist die Zeit Fródis eine Zeit des Friedens und der Fruchtbarkeit, der Goldring hängt unangetastet in Jaelle, und auch hier ist Fródi ein Zeitgenosse des Augustus. Sein eigener Tod aber fällt mit dem Christi zusammen. Der Seekönig Mysing verbrennt Fródi, und gleichzeitig ereignet sich ein Erdbeben und eine Sonnenfinsternis. Damit ist der Fródifriede zu Ende.

Von der glücklichen Zeit unter Fródi, von seinem Frieden, aber auch von seinem Ende berichtet eine Dichtung, die Snorri mit seiner Erzählung verbunden hat, nämlich das „Mühlenlied", der „Grottasǫngr"[8]).

Ein Riese, der Hengikjǫptr hieß, hatte Fródi ein paar Mühlsteine geschenkt, die so groß und schwer waren, daß niemand sie hinwegschleppen konnte. Sie mahlten aber das, was der Müller ihr vorsprach. Einmal besuchte Fródi den Schwedenkönig Fiǫlnir und kaufte von ihm zwei Mägde, die Fenia und Menia hießen:

Nú ero komnar	Nun sind gekommen,
til konungs húsa	Kund der Zukunft,
framvísar tvaer,	Fenja und Menja
Fenia ok Menia;	Zum Fürstenhaus;
þaer ro at Fróda,	Als Mägde müssen
Fridleifs sonar,	Die starken Mädchen
máttkar meyiar,	Frodi dienen,
at mani hafdar.	Dem Fridleifssohn[9]).

Ohne Rast und Ruhe mußten die beiden die Mühle drehen, und sie sangen dazu:

Aud mylom Fróda,	Wir mahlen Macht,
mylom alsaelan,	Wir mahlen Heil,
mylom fiǫld féar	Wir mahlen Gut
á feginslúdri!	Auf der Glücksmühle:
sitt hann á audi,	Sitz im Reichtum,
sofi hann á dúni,	Ruh auf Daunen,
vaki hann at vilia:	Erwach zur Wonne,
þá er vel malit!	So mahlten wir wohl!

Hér skyli engi
ǫdrom granda,
til bǫls búa
né til bana orka,
né hǫggvagi
hvǫsso sverdi,
þóat bana bródur
bundinn finni!

Kränken soll hier
Keiner den andern,
Böses wirken,
Blut vergießen;
Das scharfe Schwert
Schwinge keiner,
Ob gebunden er fände
Des Bruders Mörder[10])!

Noch aber gewährt ihnen Fródi keine Rast. Nicht länger sollen sie schlafen, als der Kuckuck schweigt, nicht länger, als er ein Liedlein singt. Da heben sie wieder an zu mahlen, und Menia singt: Nicht klug sei Fródi bei der Wahl der Mägde gewesen, da er sie ihrer Kraft wegen gekauft, aber ihrer Abkunft nicht gedacht habe. Neun Winter seien sie unter der Erde mächtig herangewachsen, dann kamen sie, der Zukunft kundig, ins Schwedenland. Im Kampfe brachen sie Schilde und schnitten Brünnen, stürzten Fürsten, anderen halfen sie: Gothorm siegte, Knut aber fiel im Kampfe. Nun sind sie zum Hause des Königs gekommen und werden als Mägde gehalten: Schlecht ergeht es ihnen bei Fródi. Nochmals mahnt Menia daran, daß sie der Ruhe bedürfen:

„Hendr skolo hvílaz,
hallr standa mun,
malit hefr ek fyr mik
mitt of hleyti!"
„Nú muna hǫndom
hvíld vel gefa,
ádr fullmalit
Fróda þikki!

Die Hand soll rasten,
Ruhen der Stein:
Ich mahlte mein Teil;
Die Müh muß enden!
Fenia: Noch will ich der Rechten
Ruh nicht gönnen,
Bis Frodis Neide
Genug wir mahlten!

Hendr skolo hǫnda
hardar triónor,
vápn valdreyrug:
vaki þú, Fródi!
vaki þú, Fródi,
ef þú vil hlýda
sǫngom okkrom
ok sǫgom fornom!

Hände sollen halten
Harte Spitzen,
Blutge Waffen!
Wache Frodi!
Wache, Frodi,
Willst du hören
Unsern Sang
Und alte Sagen!

Eld sé ek brenna
fyr austan borg,
vígspiǫll vaka —
þat mun viti kalladr:
mun herr koma
hinig af bragdi
ok brenna boe
fyr budlungi.

Ein Feuer flammt auf
Im Osten der Burg —
Heerruf erwacht —
Die Warte heißt mans.
Der Feinde Schar
Zieht schnell heran;
Bald ist verbrannt
Die Burg des Fürsten.

Munat þú halda
Heidrar stóli,
raudom hringom
né regingrióti.
Tǫkom á mǫndli,
maer, skarpara:
eroma varmar
í valdreyra.

Hleidras Hochsitz
Hältst du nimmer,
Nicht rote Ringe
Noch des Reichtums Mühle.
Fester nun, Maid,
Fasse das Holz!
Nicht wärmt uns hier
Der Walstatt Blut.

Mól míns fǫdur
maer ramliga,
þvíat hon feigd fira
fiǫlmargra sá:
stukko stórar
stødr frá lúdri,
iárni vardar —
mǫlom enn framarr!

Mächtiger mahlt
Die Maid meines Vaters,
Weil vieler Tapfern
Tod sie erschaut:
Vom Gebälk bersten
Die breiten Stützen,
Mit Erz gefestet —
Mahlen wir fort!

Mǫlom enn framarr:
mun Yrso sonr,
nidr Hálfdanar,
hefna Fróda;
sá mun hennar
heitinn verda
burr ok bródir:
vitom bádar þat."

Mahlen wir fort!
Den Frodi rächt
Halfdans Enkel,
Der Yrsa Sohn;
Heißen wird er
Der Herrscherin
Sohn und Bruder —
Wir beide wissens!"[11])

So mächtig sangen die beiden, daß während des Mahlens die Mühlstange brach und die Steine in Stücke sprangen, und damit ist ihr Knechtsdienst zu Ende:

„Malit hǫfom, Fródi,
sem munom haetta;
hafa fullstadit
fliód at meldri."

„Wir mahlten, Frodi,
Zur Freude für uns;
Am längsten die Maid
An der Mühle stand."[12])

Snorri erzählt dazu, die beiden Mägde hätten, noch ehe ihr Lied zu Ende war, ein Heer gegen Fródi herangemahlen: In derselben Nacht überfiel der Seekönig Mysingr Fródi und erschlug ihn. Damit war der Fródifriede zu Ende.

Fródi fällt hier also in Gegensatze zu den übrigen Überlieferungen durch die Hand eines Feindes, doch war auch im Island der Bericht vom Tode durch ein Tier bekannt. Snorri bringt ihn in der Ynglingasaga mit dem Ende des Ynglings Egil, eines Zeitgenossen des Fródi en fraekni in Zusammenhang[13]). Egill, der sehr friedliebend ist, ist nichtsdestoweniger ein eifriger Jäger und reitet oft tagelang allein durch die Wälder. Einmal hat er lange einem Wilde nachgejagt und hatte dessen Spur weit hinein in den Wald verfolgt. Da trifft er auf einen Stier, der für ein Festmahl

bestimmt gewesen, allzugut genährt und davon wild geworden war; als man ihn ergreifen wollte, lief er in den Wald und wurde toll. Als Egill das Tier sieht, greift er es an; der Stier stößt aber zuerst Egils Roß zu Boden, und als dieser ihn mit dem Schwerte angreifen will, stößt er ihm die Hörner in die Brust. Davon stirbt Egill.

Zur Zeit des Fródifriedens herrscht in Schweden Freyr, und auf ihn führten nach der Ynglingasaga die Schweden die Friedenszeit zurück[14]). Infolge des Friedens und der guten Jahre war damals das Volk reicher als je zuvor. Als Freyr erkrankt, wird zur Geheimhaltung sorgfältig das Volk von ihm ferngehalten, und nach seinem Tode wird er in einem Grabhügel beigesetzt, der eine Tür und drei Fenster hat. Drei Jahre lang blieb Freyr dort, und man sagte, er sei noch am Leben. Alle Abgaben werden in den Hügel geschüttet, durch ein Fenster das Gold, durch das zweite das Silber und durch das dritte die Kupfermünzen. So dauerten Friede und Fruchtbarkeit an.

Wenn bei Saxo Fródi I. verhältnismäßig wenige Züge aufweist, die dem Herrscher eines goldenen Zeitalters zugehören, so darf das doch nicht darüber täuschen, daß wir es bei ihm mit derselben Gestalt zu tun haben. Das zeigen nicht nur die anderen Quellen, sondern es ergibt sich auch aus der Untersuchung der von Saxo mit ihm verbundenen Erzählungen. Die Erzählung vom Drachenkampfe wird ganz ähnlich auch von Fridleif, dem Vater Frothos IV., erzählt[15]). Ein Traum fordert Fridleif auf, einen in der Erde verborgenen Schatz zu heben und den Drachen, der diesen bewacht, durch eine Stierhaut gedeckt anzufallen. Auch über den Schild soll ein Fell gespannt werden. Auch hier ist das Tier nur am Bauche verwundbar, da sein Leib sonst überall mit harten Schuppen bedeckt ist. Ursprünglich haftet der Zug aber weder an Frotho noch an Fridleif, sondern ist anscheinend aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt[15a]), zu denen vor allem die Ragnarsage gehört. Der „Eingeborene", der Fródi gute Ratschläge erteilt, erinnert aber an die Rolle Ódins, der dem Sigurd vor dem Drachenkampfe Anweisungen gibt, wie er Fafner besiegen kann[16]). In der Fridleifsage hat dann Saxo den „Eingeborenen", zu dem er Ódin gemacht hatte, durch einen Traum ersetzt.

So wenig wie der Traum sind die übrigen von Fródi I. berichteten Züge gerade für diese Gestalt bezeichnend. Die List, daß Fródi sich tot stellt, hat einen anderen, von Saxo nicht verstandenen Sinn: Der angeblich Tote soll in der Stadt begraben werden, erhebt sich aber, einmal in die Stadt gelangt, aus seinem Sarge, und mit Hilfe der den Leichenzug bildenden Gefolgen nimmt er die Stadt ein[17]). Die Ränke der Schwester stammen, wie sich zeigen wird, aus der Sage von Hrólf Kraki, dessen Schwester Skuld ebenfalls den Gatten gegen den Bruder aufhetzt, und ebenso die Geschichte von dem verstreuten Golde[18]).

In dem Berichte von den Englandzügen Fródis lebt vielleicht geschichtliche Erinnerung nach; zu beachten ist aber, daß sein Gegner Melbricus in anderen Quellen eine merkwürdige Rolle spielt. Melbricus tritt als Melbrigda sowohl in der Orkneyingasaga als auch in der Heimskringla auf, und sein Gegner ist Jarl Sigurdr[19]). Sigurdr tötet Melbrigda und bindet sein Haupt an den Schwanzriemen seines Rosses. Er stößt aber mit der Wade an den Zahn, der aus dem Haupte hervorragt, und an der Wunde, die er davon erhielt, starb er. Der Schotte heißt Melbrigda Tönn, Melbrigda Zahn, und die Todesart seines Gegners entspricht der des Wilden Jägers, wie wir sie aus der Volkssage kennen. Da der Tod Fródis durch den Stier oder den Hirsch mit dieser weitverbreiteten Sage im Zusammenhange steht, hat vielleicht auch der Kampf zwischen Melbricus und Frotho ähnlich geendet. Daß beide Gegner im Kampfe umkommen, ist für alle diese Sagen wesentlich, und hierher gehört also auch das Ende des Frotho IV., des Vaters des Ingellus[20]).

Dieser wird von dem Sachsen Swerting hinterlistig zum Mahle eingeladen. Als Frotho die Absicht Swertings merkt, ihn in der Halle zu verbrennen, greift er ihn an und tötet ihn. Freilich, sagt Saxo, tötet auch Swerting den Frotho. Auf welche Weise das geschehen sei, wird nicht gesagt, doch entspricht dieses Ende dem der Brüder Alrik und Eirik der Ynglingasaga, die einander wechselseitig mit den Bißstangen ihrer Rosse erschlagen[21]).

Dem Tode Frodis durch die Seekuh entspricht in iranischer Überlieferung das Ende von Bahram Gors Vater Jezdegerd, den beim Bade ein Roß durch seinen Hufschlag tötet, das aus dem Wasser gekommen ist[22]). Neben dem Ende durch den Eber, wie es nicht nur in der deutschen Volkssage, sondern auch in Vorderasien bezeugt ist, wie das Ende des Attis und des Adonis zeigt[23]), stehen also andere Fassungen, wonach der Gegner aus dem Wasser kommt, denn darauf deutet die Seekuh Saxos, die dieser allerdings eine in diese Gestalt verwandelte Zauberin nennt. Das Roß dürfte übrigens in anderen Fassungen auch auf germanischem Boden an der Stelle der Seekuh gestanden haben, und Saxos Erzählung, wonach die Zauberin sich zuerst in eine Stute verwandelt habe, dürfte eine letzte Erinnerung an diese Fassung sein; Saxo hat sie auf seine Art verwertet, aber wie auch sonst seinen Einbau nicht recht zu begründen gewußt, so daß die Erzählung von der Stutengestalt der Zauberin zum Aufbau der Handlung nichts beiträgt und unverständlich bleibt. Daß der in Tiergestalt auftretende Gegner in Wahrheit aber nur die Verwandelungsgestalt eines anderen Wesens ist, wird nicht nur von Saxo berichtet, sondern ist auch in Vorderasien bekannt, wo Ares in Ebergestalt den Nebenbuhler tötet[24]).

Merkwürdig ist allerdings der sonst in dieser Rolle nicht auftretende Hirsch, der nach dem Auszuge aus der Skjoldungasaga den Frodi tötet. Es läßt sich aber zeigen, welche Bewandtnis es mit diesem Berichte hat. Der Egill der Ynglingasaga, dessen besondere Jagdliebhaberei hervorgehoben wird, und der somit auch in diesem Zuge an den wilden Jäger erinnert, verfolgt ein Wild weit in den Wald hinein und bei dieser Gelegenheit trifft er mit dem Stiere zusammen, der ihn tötet. Das „weisende Tier", das den Helden in den Bereich seines Gegners verlockt, ist aus Märchen und Sage wohlbekannt, und in der Mehrzahl der Fälle ist dieses Tier ein Hirsch. Die Ynglingasaga nennt die Art des Wildes nicht, das Egill verfolgte, aber das Ende Frodis zeigt, daß es sich um einen Hirsch gehandelt haben muß. Die Skjoldungasaga hat nun dieses „weisende Tier" mit dem eigentlichen Gegner des Helden verwechselt, und so entstand die sonst nicht belegte Fassung, wonach ein Hirsch Frodi tötet. Auf jeden Fall endet der Held auf der Jagd, und die Vorgeschichte Saxos von dem Diebstahle, den der Sohn der Zauberin auf deren Betreiben ausführt, ist eine wenig glückliche Erfindung, die den Übergang herstellen soll.

Vielleicht bewahrt auch das Mühlenlied eine Erinnerung an Frodis Ende. Mysingr bezeichnet ein Tier von grauer Farbe, die für das Seetier kennzeichnend ist. Der „Seekönig" wäre dann Mißverständnis an Stelle des Seerindes[25]). Aber wenn diese Auffassung auch durchaus möglich ist, so ändert sie nichts daran, daß das Mühlenlied seinem ganzen Aufbaue nach den Untergang Frodis und seines Friedens durch ein feindliches Heer voraussetzt, daß also auf jeden Fall ein Wandel der Auffassung unter dem Einflusse einer anders lautenden Überlieferung vorliegen müßte. Das Mühlenlied zeigt recht eigentlich den Herrn des goldenen Zeitalters in seinem Glücke, aber auch seinen Übermut, der sein Ende herbeiführt.

An den Herrn des goldenen Zeitalters erinnert Saxos Bericht von dem gemahlenen Golde, mit dem er seine Speisen bestreute. Es ist längst erkannt, daß das gemahlene Gold von dem Ausdrucke „Frodis Mehl" herstammt und von Saxo mißverstanden wurde. Sonst aber ist Frotho III.

Frodi enn fridsami, der Herr des goldenen Zeitalters, wo es keine Übeltat gibt und das Gold auf der Heerstraße liegen kann, ohne daß jemand es nimmt. Dem entspricht es, wenn unter Frey Jahre der Fruchtbarkeit und Fülle herrschen: Frodi und Freyr zeigen sich auch in diesem Zusammenhange als wesensgleiche Gestalten. Die Frage ist nun allerdings, wieweit wir die hierher gehörigen Überlieferungen als einheimisches Erbgut ansehen dürfen und wieweit sie als Wandergut aus dem Süden gelten müssen. In dieser Beziehung scheint der Hinweis auf Augustus und den Tod Christi außerordentlich verdächtig. Es ist jedoch auch möglich, daß zwischen den germanischen und den aus der Antike bekannten Vorstellungen erst nachträglich eine Verknüpfung vorgenommen wurde, und die Entscheidung, welcher von beiden Fällen gegeben ist, kann nur nach Untersuchung der Einzelzüge gefällt werden.

Von einem goldenen Zeitalter weiß auch die Vǫlospá. Dort heißt es von den Asen, daß ihr Dasein in seliger Fröhlichkeit und in Reichtum dahinfließt, daß aber eine folgenschwere Änderung eintritt:

Tefldo í túni,	Sie pflogen heiter
teitir vóro,	Im Hof des Brettspiels —
var þeim vettergis	Nichts aus Golde
vant ór gulli,	Den Göttern fehlte —
unz þriár kvómo,	Bis drei gewaltige
þursa meyiar,	Weiber kamen,
ámátkar miǫk,	Töchter der Riesen
ór iǫtunheimom.	Aus Thursenheim[26]).

In der Edda bezieht Snorri den Hinweis auf den Goldreichtum ausdrücklich auf das goldene Zeitalter, das durch die Ankunft der Nornen sein Ende nahm[27]). Die Vǫlospá weiß dann weiter von einer furchtbaren Verschlechterung zu reden, die dem Untergange der Welt vorausgeht: Brüder bekämpfen und töten einander, kein Mann schont des anderen. Das ist der unmittelbare Gegensatz zu den Worten, mit denen im Mühlenliede das goldene Zeitalter geschildert wird: Niemand tut dem anderen etwas zuleide, selbst wenn einer des Bruders Mörder gefesselt fände. Diese allgemeine Verschlechterung der Zeiten gehört in die Weltalterlehre und findet sich nicht nur in der Antike, sondern auch im Osten; in Indien hat sie zum Aufbaue eines in seiner Art gewaltigen Systems geführt, wonach eine ständige Abfolge von Weltaltern in dem Sinne stattfindet, daß auf die schlimmste Zeit wieder ein neues goldenes Zeitalter folgt[27a]). In Iran ist die Weltalterlehre an die Gestalt des Herrschers geknüpft, der aber dann im Alter böse wird, so daß das goldene Zeitalter durch seine eigene Schuld zu Ende geht. Es heißt von Yima, daß es unter seiner Herrschaft weder Tod noch Krankheiten gab, auch nicht Hunger und Durst; das Böse war von der Erde verbannt. Nach anderer Überlieferung ist Yima der Ordner der Welt, der die einzelnen Stände schafft und einrichtet. Endlich aber wird Yima hochmütig und verlangt, man müsse ihm göttliche Ehren erweisen. Da entfernt sich das hvarna von ihm, das Unterpfand seiner glücklichen Herrschaft, und er verliert diese an Dahâka. Nach anderer Überlieferung ist Yima nicht unmittelbar schuld an der Verschlechterung der Zeiten, ein großer Winter kommt über die Erde, in dem alles Lebende zugrunde geht. Nur Yima macht auf Geheiß Ahura Mazdahs ein großes Gehege, in das er Samen von allem Lebenden bringt, und dort wird der allgemeine Untergang überdauert. Was das zu bedeuten hat, ergibt sich aus den Überlieferungen von Yimas unterirdischem Palaste,

der nach den vorhandenen deutlichen Kennzeichen ein „Paradies" ist, wo es künstliche Bewässerung, aber auch Leuchten gibt, die der Sonne, dem Monde und den Sternen unserer Welt entsprechen[28]).

Es gibt eine ganze Reihe von Sagen, in denen davon die Rede ist, daß ein Mächtiger von dieser Erde geschieden ist und daß während seiner Abwesenheit die Zeiten sich ständig verschlechtern; seinem Lande droht der Untergang, und mächtige Feindesheere brechen herein. Der Herrscher ist aber nicht gestorben, er wohnt schlafend in einem Berge, und wenn die Not am höchsten ist, tritt er von dort hervor, besiegt den Feind in einer blutigen Schlacht und richtet das Reich wieder auf. Das sind die Vorstellungen, die auf kaukasischem Boden an Amiran, auf deutschem an Kaisern verschiedener Namen haften[29]). Wenn also in der Vǫlospá auf den Untergang der Welt und der Asen ein neues Zeitalter folgt und auch die Asen wiederkehren, ja sogar wieder in den Besitz der einst verlorenen goldenen Geräte kommen[30]), so ist das eine Vorstellung, die zwar nicht in der Antike, wohl aber im Osten und auch auf deutschem Boden belegt ist, also nicht auf Einfuhr aus dem Süden beruhen kann.

Was in der Ynglingasaga von Frey, im Mühlenliede von Fródi berichtet wird, fügt sich also in Zusammenhänge ein, für die wir auch sonst Belege kennen. In Indien hat Yama als erster Sterblicher den Menschen den Weg in das Jenseits gezeigt und herrscht dort als König[31]), in Iran wohnt Yima als König einer anderen Welt im unterirdischen Palaste, und bei den kaukasischen Völkern liegt Amiran gefesselt in einer Höhle[32]): Die Vorstellung vom Herrscher, der seine Zeit erwartet, hängt zusammen mit der vom gefesselten Weltenfeinde, der ein zwiespältiges Wesen zeigt. In diesen Zusammenhang gehört die thrakische Überlieferung von Zalmoxis, der nach seinem Abschiede von dieser Welt in einer unterirdischen Behausung wohnt, und ebenso, daß man den Tod Freys nicht zugeben wollte und ihn in einen Grabhügel versenkte, der drei Fenster und eine Tür hatte. Dieser sonderbare Grabhügel ist nichts anderes als die neue, unterirdische Behausung Freys, und die Angabe, er sei nicht gestorben, beruht auf der Vorstellung vom Herrscher, der lebend die andere Welt betritt. Die Bedeutung der drei Fenster und der Gold-, Silber- und Kupfermünzen ergibt sich aus der Abfolge der einzelnen Zeitalter nach der Weltalterlehre[33]), und ebenso aus dem zugehörigen Märchenstoffe, wie aus dem Märchen „Glückes Glück" und seinen Verwandten, wo das Schicksal oder das Glück vor den Augen des Besuchers in der ersten Nacht goldene Münzen ausstreut und über die in dieser Nacht Geborenen ein glückliches Schicksal verhängt; in der zweiten Nacht sind es Silbermünzen, und das Geschick der Neugeborenen ist schon weniger günstig, in der dritten Nacht aber werden nur Kupfermünzen ausgestreut und den Neugeborenen wird ein ungünstiges Geschick beschieden. Dem entspricht es, wenn im sizilianischen Märchen die Heldin, die auf Besuch bei den Ihren weilte, bei ihrer Rückkehr den Gemahl das erste Mal auf goldenem Stuhle sitzend findet, das zweite Mal auf silbernem, das dritte Mal aber, da sie zu lange ausgeblieben ist, auf einem bleiernen, und das ist das Vorzeichen für das Unglück, das sie trifft: Sie muß aus dem Palaste scheiden[34]). Den drei Weltaltern entsprechen offenbar auch die drei Jahre, die Freyr nach Snorri im Hügel weilt.

In allen diesen Überlieferungen ist es eine Weltalterabfolge im kleinen, die sich da abspielt, und die niederdeutsche Sage vom Kriegsmanne zu Tönningen, wo sich in einer Höhle auf einem Tische ein goldener, ein silberner und ein hölzerner Becher findet, zeigt, daß derartige Gedanken auch auf deutschem Boden vorhanden waren[35]).

Lassen sich also die Überlieferungen von Frey leicht in die zugehörigen Zusammenhänge einbauen, so wird das Verständnis der im Mühlenliede auftauchenden Vorstellungen dadurch

erschwert, daß offenbar zwei verschiedenartige Überlieferungen durcheinander geraten sind. Die Mischung fällt aber nicht der Dichtung, sondern Snorri zur Last. Daß dieser Dinge verschiedener Art vermengt hat, ergibt sich schon aus dem Widerspruche zwischen dem Ende des Mühlenliedes und Snorris Prosa. Das Lied sagt klipp und klar, daß die Mühlsteine bersten und die Stangen brechen – die Mühle findet also ebenso wie alles andere beim Herannahen der Feinde ihren Untergang. Dagegen läßt Snorri unbekümmert um diese ausdrücklichen und unmißverständlichen Angaben die Mühle samt den Mägden in den Besitz des Mysing übergehen, und er knüpft daran dann die Geschichte von dem Salze, das Mysingr in solcher Fülle mahlen läßt, daß das Schiff davon untergeht. Es handelt sich dabei um die bekannte und weitverbreitete Geschichte von dem Wunderdinge, das man durch einen bestimmten Befehl in Tätigkeit setzen, aber auch nur durch ein bestimmtes Wort wieder zur Ruhe bringen kann. Das Märchen vom süßen Brei[36]) gehört ebenso hierher wie der Goethesche „Zauberlehrling". Der Sinn der Geschichte ist also, daß Mysingr zwar die Mühle in Bewegung setzen, aber nicht wieder zum Stillstande bringen kann, und so entsteht die Überfülle an Salz, die das Schiff zum Sinken bringt. Die Riesenmägde haben damit überhaupt nichts zu tun, sie gehören nicht in den Zusammenhang. Der Grundgedanke ist dabei, daß die Mühle mahlt, was man will, ohne daß man dabei mithelfen müßte. Dazu gehört auch die von Snorri berichtete Vorgeschichte, wie die Mühle in den Besitz Fródis kam; zu ihr gibt es Gegenstücke in der Volksüberlieferung[36a]).

Im Mühlenliede ist es aber nicht die Mühle als solche, die die Gabe hat, ein bestimmtes Gut zu mahlen; das Schwergewicht liegt vielmehr bei den Mägden, die die Mühle drehen. Diese sind zukunftskundig, sie waren Kampfjungfrauen, bevor sie zu Fródi kamen. Nicht Gold und sonstiges Gut ist das entscheidende Ergebnis ihres Tuns, sondern sie mahlen das gesamte Geschick von König und Land. Sie sind es, die Fródi das goldene Zeitalter und damit seinen Reichtum und sein Glück heraufmahlen; als dieser aber unersättlich wird, wendet sich der Sinn Fenjas und Menjas, und ihre Fügung ist es, daß der Friede und mit ihm Fródis Glück zerbricht. Fenja und Menja sind nach der ausdrücklichen Angabe der Dichtung Walküren, die schicksalsgewaltig sind wie die Walküren der Brjanschlacht; wie diese das Geschick der Schlacht weben, wird es hier auf der Mühle gemahlen[36b]), deren Bedeutung als Schicksalsstätte aus der Volksüberlieferung stammt. Denn an einer Mühle vollzieht sich die Schicksalsbestimmung, die dem gesamten künftigen Geschehen die Richtung weist. Die Märchen vom Glückskinde, die Kerlingensage von Bertha sind Beispiele für diese Bedeutung der Mühle in der Volksüberlieferung[37]).

Der Hinweis auf die riesische Herkunft der beiden Mägde darf über ihre wahre Bedeutung als Schicksalsgestalten nicht hinwegtäuschen, zumal die Verbindung dieser Gestalten mit den Riesen auch sonst beliebt ist, wie unter anderem die oben wiedergegebenen Worte der Vǫlospá zeigen, die ebenso wie Snorri die Nornen riesischer Abkunft sein läßt.

Wenn im Mühlenliede auf Fródis Glück und Glanz sein jäher Untergang folgt, den seine eigene Unersättlichkeit heraufbeschwört, so ist das derselbe Ablauf wie in iranischer Überlieferung, wo Yimas Sturz ebenfalls auf den Wandel zurückgeht, der sich mit ihm vollzogen hat. Hier wie dort endet das goldene Zeitalter zugleich mit seinem Herrn, an dessen Gestalt und Wesen Glück und Unglück geheftet sind. Der Grundgedanke ist dabei, daß der von Jugend an zu Großem bestimmte Herrscher, der seinem Reiche das goldene Zeitalter schenkt, dennoch der Wandelbare ist, daß auf eine kampfreiche Jugend und ein reifes Mannesalter der Erfüllung ein Alter folgt, in dem sich der Wandel zum Bösen vollzieht. Etwas ganz Ähnliches geht ja auch an Gestalten

der Heldensage vor, wie etwa die Gestalt Ermanerichs oder die des Osantrix der Thidreksſaga zeigt, der im Alter ebenfalls böse wird. In iranischer Heldensage lassen sich dazu ebenfalls Gegenstücke nachweisen[38]).

Alles in allem ergibt sich aus diesen Feststellungen, daß von einer oberflächlichen Übernahme fremdartiger Vorstellungen aus dem Süden, aus dem Bereiche der Antike nicht gesprochen werden darf, sondern daß die Weltalterlehre auch auf germanischem Boden sehr alt ist und mit dem Wesen der in der Überlieferung auftretenden Gestalten in engster Beziehung steht. Allerdings hängt die Weltalterlehre mit dem vorderasiatischen Planetenglauben und mit auf diesem Boden ausgebildeten Weltbildvorstellungen zusammen[39]), aber wir haben mit frühen Berührungen zwischen diesen und den Überlieferungen der nordrassischen Völker zu rechnen; erst durch diese gegenseitige Beeinflussung kam es zu dem kyklischen Geschehen, das für die Lehre vom Wandel der Zeiten und der Wiederkehr des einst Gewesenen so bezeichnend ist; das Wesen vollends des Herren des goldenen Zeitalters entstammt durchaus der eigenen Überlieferung und hat im nichtarischen Vorderasien weder Vorbild noch Gegenstück.

Von diesem Herrn des goldenen Zeitalters ist aber der Held anscheinend zu trennen, der durch das Stierhorn, den Eberzahn oder die aus dem Schädel des Rosses kommende Schlange – hierher gehören Orvar-Odd und Oleg[40]) – sein Leben verliert. Denn diese Überlieferungen führen hinüber zur Sage vom Kampfe der beiden Brüder, wie er besonders von den Dioskouren berichtet wird. Die Verbindung ist aber wohl früh und nicht erst auf germanischem Boden geschehen. Die Sage hat eine besondere Ausprägung dahin erfahren, daß einer der beiden Gegner in Tiersgestalt verwandelt ist, und gerade sie treffen wir in der Sage vom Tode des Attis und des Adonis auf kleinasiatischem Boden an. Beide Gestalten stehen aber mit den Vanen in engster Beziehung, zu denen nicht nur Freyr-Frôdi gehört, sondern auch Balder, der von der Hand seines Bruders den Tod findet. Auch Balder gilt aber als eine für das goldene Zeitalter wesentliche Gestalt, und die Vǫlospá verbindet ausdrücklich dessen Wiederkehr mit der Balders[41]).

Seiner Herkunft nach ist Fróði keine Gestalt der Heldensage, wie schon seine Wesensgleichheit mit Frey zeigt. Was sich an Zügen solcher Art an ihm findet, wie der Drachenkampf, ist nachträglich auf ihn übertragen. Doch ist er im Laufe der Zeit immer mehr auch in den Bereich der Heldensage hineingewachsen, wie nicht nur die große Zahl der Träger dieses Namens zeigt. Denn während sonst die Wanderung von Sagen und Gestalten von West- und Ostgermanen zu den Nordgermanen geht, haben wir hier einen Fall vor uns, in dem eine dem Norden angehörige Gestalt nach Deutschland wanderte. „Von Tenemarken Fruote" ist eine nicht nur dem Spruchdichter Spervogel, sondern auch der mittelhochdeutschen Heldendichtung, darunter der „Kudrun", wohlbekannte Gestalt[42]). Freilich entbehrt sie der im Norden für sie bezeichnenden Züge, so daß die deutsche Überlieferung zur Erkenntnis des Wesens nichts beisteuern kann.

Anmerkungen

[1]) Saxo, Zweites Buch, Holder, S. 38 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 47 ff. Dazu Herrmann, Saxo II, 124 ff.

[2]) Saxo, Viertes Buch, Holder, S. 117; Übersetzung von Herrmann, S. 156 ff. Dazu Herrmann, Saxo II, 309 ff.

[3]) Saxo, Holder, S. 118; Übersetzung von Herrmann, S. 158 ff. (Fridleifr); Fünftes Buch, Holder, S. 121 ff. Übersetzung von Herrmann, S. 161 ff. (Frotho III). Dazu Herrmann, II, 314 ff., 318 ff.

[4]) Saxo, Holder, S. 169 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 226 ff.

[5]) Aarbøger 1894, S. 109 f. (Kap. VII).

[6]) Skáldskaparmál c. 40; vgl. Thule XX, 195 ff.

[7]) Aarbøger 1894, S. 105 ff. Frodo sive Frotho, rex Daniae tertius, ist der Zeitgenosse des Augustus und heißt als Friedenskönig Frode fridgode, „der Friedensgute", vgl. Herrmann, Saxo II, 318. Wie der Fródi des Mühlenliedes wird dieser Frodo von Mysinngus getötet.

[8]) Skáldskaparmál, c. 40.

[9]) Grottasǫngr, Str. 1; Übersetzung von Genzmer, Thule I, 173.

[10]) Grottasǫngr, Str. 5—6; Übersetzung von Genzmer, Thule I, 174.

[11]) Grottasǫngr, Str. 17—22; Übersetzung von Genzmer, Thule I, 176.

[12]) Grottasǫngr 24, 3—6; Übersetzung v. Genzmer, Thule I, 177.

[13]) Ynglingasaga, c. 26.

[14]) Ynglingasaga, c. 10.

[15]) Saxo, Holder, S. 180 f.; Übersetzung von Herrmann, S. 242.

[15a]) An junge Erfindung denkt auch Panzer, Beowulf, S. 313. Er meint allerdings, als eine der Quellen habe ein auch vom „Beowulf" verarbeitetes dänisches Lied gedient.

[16]) Mudrak, DHS., S. 143. Während nach der Volsungasaga und ebenso in Frothos I. Drachenkampf das Untier gerade von der Tränke zurückkommt, taucht hier die Schlange aus dem Meere auf.

[17]) Bezeichnend ist, daß Saxo dieselbe List gleich zweimal hintereinander, ohne wesentliche Änderungen, erzählt. Der ursprüngliche Verlauf ergibt sich aus den Parallelen, die bei Herrmann, Saxo II, 126, angeführt sind; Dudos Bericht über Hasting auch bei Nordenstreng, Die Züge der Wikinger, S. 134. Dazu gehört dann, mit einigen Änderungen, grundsätzlich die Sage von den in Säcken usw. versteckten Feinden, wie sie aus dem Märchen „Ali Baba und die vierzig Räuber" aus 1001 Nacht, aber auch aus deutscher Überlieferung bekannt ist, wie z. B. aus der Sage von Graf Rudolf auf der Bökelnburg, Müllenhoff, Nr. 9.

[18]) Siehe darüber den Abschnitt von Hrólf Kraki, S. 184; 191; 196.

[19]) Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 21.

[20]) Saxo, Holder, S. 188 f.; Übersetzung von Herrmann, S. 253.

[21]) Ynglingasaga, c. 20. Parallelberichte sowie die Spuren der Sage bei Saxo angegeben bei Herrmann, Saxo II, 364 f.

[22]) Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 23.

[23]) Mudrak, Bausteine VI, 22.

[24]) Mudrak, a. a. O.

[25]) Siehe dazu SG. III/2, 447 f.; Schneider deutet GHS. II, 35 Widerspruch an, ohne ihn zu begründen. Für Krappe, ZfDA. LXXII (1935), 168, ist Mysingr gleich Σμινθευς. Hier fehlt aber die sachliche Beziehung.

[26]) Vǫlospá 8; Übersetzung von Genzmer, Thule II, 36.

[27]) Gylfaginning, c. 13: . . . gullaldr, áðr en spiltisk af tilkvámu kvinnanna; þaer kómu ór Jǫtunheimum. Übersetzung Thule XX, 61.

27a) Siehe z. B. die Darstellung von Glasenapp, Brahma und Buddha (Berlin 1926), S. 173f.

28) Spiegel, Eranische Altertumskunde I, 522ff.; Lommel, Die Yästs des Awesta, S. 196ff. Eine solche unterirdische Burg besitzt auch Franrasia, vgl. zum Ganzen Herzfeld, Archäologische Mitteilungen aus Iran (1930), S. 64: Franrasia hat unter der Erde einen ehernen Palast gemacht. Durch den Glanz des Palastes war die Nacht hell wie der Tag; vier Flüsse flossen darin, einer von Wasser, einer von Wein, einer von Milch, einer von geschlagener Sauermilch; Sonnensphäre und Mond waren leuchtend darin nachgebildet.

29) Dazu Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 10ff.

30) Vǫlospá, Str. 61f.; die goldenen Tafeln werden sich wieder finden, die die Asen einst besessen haben, die Äcker werden ungesät tragen, Balder kehrt heim; der Friedenszustand wird dadurch versinnbildlicht, daß die beiden feindlichen Brüder Balder und Hǫdr beisammen wohnen werden. Siehe SG. III/1, 75, zu Vsp. 62, 3.

31) Glasenapp, Brahma und Buddha, S. 73; L. v. Schröder, Mysterium und Mimus im Rigveda, S. 288f.

32) Siehe dazu Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 478ff., Der Zwiespältige. Ferner Mudrak, Grundlagen des Hexenwahnes, S. 46ff.

33) Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 13ff.

34) Laura Gonzenbach, Sizilianische Märchen, Nr. 9; zum Ganzen Hüsing, Studien zu den Schicksalsgestalten I, Die vierte Märge, Bausteine IV, 18ff.

35) Müllenhoff[2], Nr. 584.

36) Grimm, KHM., Nr. 103; vgl. BP. II, 438ff. Auch dort wird S. 439 auf Fródis Mühle verwiesen. Siehe auch Herrmann, Saxo II, 141.

36a) Asbiörnsen-Moe, Norwegische Volksmärchen, S. 232, Die Mühle, die auf dem Meeresgrunde mahlte; Rittershaus, Die neuisländischen Volksmärchen, Nr. 91 (S. 336ff.), Die Teufelsmühle.

36b) Die Vorstellung von der mit dem Spruche schicksalsmächtig verbundenen Handlung ist auch der deutschen Volkssage bekannt. In einem Dorfe sieht der Nachtwächter eine Scheune hell erleuchtet, die Tore sind nicht zu öffnen. Durch die Türritze sieht man drei schwarze Jungfrauen, die mit Dreschflegeln auf die Tenne schlagen und dazu sprechen: „Wir dreschen, wir dreschen den Armen zum Brot und den Reichen zum Tod." — An die Stelle des Mahlens ist hier das Dreschen getreten, die Bedeutung ist dieselbe geblieben. Die Sage bei Lüers, Bayrische Stammeskunde (Jena o. J.), S. 150. Siehe ferner Herrmann, Saxo II, S. 118.

37) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 391. Siehe ferner den Abschnitt über die Helgisage, S. 53.

38) So verschlingt Kronos, bei den Hellenen der Herr des goldenen Zeitalters, aus Angst um die Herrschaft die eigenen Kinder und wird schließlich gestürzt. Über Osantrix vgl. Mudrak, DHS., S. 88; auf iranischem Boden haftet die Vorstellung von der Wandelung vor allem an Yima, dem Herrn des goldenen Zeitalters, der schließlich übermütig wird und darum die Herrschaft verliert, siehe Spiegel, Eranische Altertumskunde I, 527.

39) Bork, Die Geschichte des Weltbildes, S. 96ff.; W. Schultz, Zeitrechnung und Weltordnung (Leipzig 1924), S. 233.

40) Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 21f.

41) Vsp. Str. 62; vgl. oben, Anm. 30.

42) SG. III/2, 450; Herrmann, Saxo II, 318, Anm. 1; vgl. Spervogel, MSF. 25, 19: vil wol gelanc von Tenemarke Fruote; Meister Sigehêr (Bartsch-Golther, Deutsche Liederdichter des zwölften bis vierzehnten Jahrhunderts, S. 275) sagt: des milten Fruotes tugende sind an in gespart. Über Fruote in der Heldensage siehe W. Grimm, DHS., Register unter „Frut von Dänemark".

III. Der Sippenzwist

1. Die Überlieferung

Nach dem „Beowulf" hat Scylds Enkel Healfdene drei Söhne namens Heorogâr, Hrôdgâr und Hâlga. Als Herrscher über die Dänen lernen wir Hrôdgâr kennen, und an seinem Hofe lebt sein Neffe Hrôdulf, Hâlgas Sohn. Im Kampfe gegen die Skyldinge ist der Headobearde Frôda gefallen, und zur Sühne hat sein Sohn Ingeld Hrôdgârs Tochter Freawaru zur Ehe erhalten. Dennoch kommt es eines Tages zum Versuche Ingelds, den Vater zu rächen. Er zieht gegen die Skyldinge, fällt aber im Kampfe gegen Hrôdgâr und Hrôdulf. Stehen hier Oheim und Neffe im Kampfe gegen den gemeinsamen Feind zusammen, so ändert sich ihr Verhältnis später von Grund auf, denn es kommt zum Kampfe zwischen beiden, von dessen Gründen und Ausgang wir aber nichts erfahren[1]).

Der in den englischen Quellen solcher Art nur mehr in Spuren überlieferte Kampf zwischen Angehörigen desselben Geschlechtes hat in den nordischen Quellen, allerdings mit anderer Verteilung der Rollen, eine überragende Bedeutung gewonnen.

Nach Saxo[1a]) hat Frotho I. drei Söhne namens Haldanus, Roe und Scatus. Nach dem Tode des Vaters will jeder der drei Brüder die Herrschaft erlangen, und Haldan tötet seine Brüder, deren Anhänger er einkerkern und später ebenfalls aus der Welt schaffen läßt. Haldan, dessen Söhne Roe und Helgi heißen, stirbt an Altersschwäche.

Diese bei Saxo ungewöhnliche Kürze wird dadurch ausgeglichen, daß er die hier nur angedeutete und in wesentlichen Belangen geänderte Geschichte noch an anderer Stelle, wenn auch mit anderen Helden als Trägern des Geschehens, erzählt[2]). In diesem Berichte treten, übereinstimmend mit den übrigen nordischen Quellen, Frôdi und Ingialdr nicht als Headobearden, sondern als Angehörige des Skiǫldungengeschlechtes auf. Ingialdr hat einen Sohn namens Ólâf, von dem die Brüder Frotho und Harald abstammen.

Harald wird von seinem Bruder Frotho getötet. Er hinterläßt zwei Söhne namens Harald und Haldan. Die feindlichen Brüder kehren in Arngrims Auszug aus der Skiǫldungasaga wieder[3]) und führen dort die Namen Ingialdr und Halfdan. Der Brudermörder ist nach dieser Quelle Ingialdr, Halfdans Söhne aber heißen übereinstimmend mit Saxos Angaben im zweiten Buche Roas und Helgo; hier ist aber im Gegensatze zu diesen Angaben Haldan nicht der Mörder, sondern der Getötete. Dasselbe Geschehen überliefert auch die Hrólfssaga kraka[4]). Wie in Saxos siebentem Buche heißen die Brüder Hálfdan und Fródi, und wie dort wird auch hier Hálfdan von Fródi getötet. Seine Söhne heißen Helgi und Hróarr.

Namen und Rollen der in diese Zusammenhänge gestellten Gestalten zeigen, daß Saxo im zweiten Buche aus einer Überlieferung schöpfte, die von einem Brudermorde und davon wußte, daß der Getötete zwei Söhne hinterließ. Trotz der an dieser Stelle deutlich merkbaren Verwirrung

ist die Handlung bei Saxo noch erhalten, da er sie im schon erwähnten siebenten Buche in guter Ordnung und in Übereinstimmung mit anderen Quellen erzählt. Die Brüder Fródi und Haldan kennt auch Sven Aggonis (Aggesön)[5], und zwar als unmittelbare Nachfolger Skiolds. Haldan tötet seinen Bruder und bemächtigt sich der Herrschaft. Sein Sohn ist Helgi, der Vater Hrólf Krakis. Wir sehen, daß die einzelnen Quellen die Rollen der auftretenden Gestalten nicht gleichmäßig wiedergeben, da in Saxos zweitem Buche und bei Sven Haldan der Brudermörder, sonst aber selbst das Opfer des Brudermordes ist. Stark abgeblaßt und zum Teil geändert sind die Verhältnisse in der Lejrechronik[6]), wo Dans Sohn Ro, der Gründer Roskildes, zwei Söhne namens Helgi und Haldan hat, die die Herrschaft teilen. Da Ro dem Hróđgâr-Hrôar entspricht, sind in dieser Quelle die Namen zwar geblieben, die Verwandtschaftsverhältnisse aber geändert. Vom Sippenzwiste weiß diese Quelle nichts.

Trotz allen Verstümmelungen und Änderungen zeigen diese Quellen, daß das Geschick der Skiǫldunge auf rege Anteilnahme stieß, und wir besitzen immerhin drei Berichte, die einen im wesentlichen gleichartigen Ablauf des Geschehens erkennen lassen: Die Skiǫldungasaga, die Hrólfssaga kraka und Saxos Bericht im siebenten Buche.

Die Skiǫldungasaga[7]) bietet nur eine sehr knappe Erzählung, läßt aber die Gleichartigkeit des Geschehens deutlich hervortreten.

Ingialld hat seinen Bruder Halfdan getötet; Halfdans Söhne Roas und Helgo verbergen sich auf einer Insel, als sie aber herangewachsen sind, vergelten sie Gleiches mit Gleichem und töten ihren Oheim Ingialld. Halfdans Gattin hatte Sigrida geheißen, aus der Ehe war außer den beiden Söhnen noch eine Tochter namens Sygna hervorgegangen, die Ingialld mit Sevillus, einem Edlen aus Seeland, vermählte. Nach Halfdans Ermordung hatte Ingialld die Witwe des Bruders geheiratet; aus dieser Ehe stammten zwei Söhne namens Raerecus und Frodo.

Diese von Arngrim nur kurz wiedergegebene Sage stellt die Hrólfssaga ausführlich dar[8]). Jeder der beiden Königssöhne Hálfdan und Fródi beherrscht sein eigenes Reich. Hálfdan ist freundlich und zugänglich, Fródi aber gewalttätig. Hálfdan hat zwei Söhne, Hróar und Helgi, und eine Tochter namens Signy; diese war mit Jarl Saevil verheiratet. Der Erzieher der Königssöhne heißt Reginn und liebt die Knaben sehr. In der Nähe der Burg liegt eine Insel, auf der wohnt Vifill, ein treuer Freund König Hálfdans. Vifill ist reich und alter Weisheit kundig; seine Hunde heißen Hopp und Ho.

Fródi, der seinen Bruder beneidete, überfiel diesen eines Nachts. Hálfdan hat nur geringe Mannschaft und wird daher ergriffen und getötet. Die Mannschaft der Burg muß Fródi den Treueid schwören, die Königssöhne aber rettet Reginn zu Vifil auf die Insel. Die Knaben wohnen dort in einem Erdhause, tagsüber halten sie sich in Vifils Wäldern auf.

Reginn, der in Dänemark reichen Besitz hat und dessen Frau und Kinder dort weilen, begibt sich, da er keinen anderen Ausweg sieht, zu Fródi und schwört ihm den Treueeid. Fródi ist sehr unbeliebt, er macht ganz Dänemark tributpflichtig und so auch Jarl Saevil. Fródi ist aber wenig zufrieden, weil er Hróar und Helgi nicht finden kann, und schließlich läßt er denen, die die beiden verraten, große Gaben versprechen, während er dem, der sie verbirgt, den Tod androht. Schließlich läßt er Vǫlven, kluge Männer und Zauberer kommen, und diese raten ihm, auf Vifils Insel zu suchen, da die Königssöhne nicht im Lande und doch nicht weit entfernt erzogen würden; auf der Insel selbst können sie aber nichts erkennen, denn über ihr liegt Nebel und Dunkelheit, und ihr Blick dringt nicht in Vifils Behausung.

Eines Morgens erwacht Visill; er sagt, viele Fylgien seien auf die Insel gekommen, und Hróarr und Helgi sollten sich sogleich in den Wäldern verbergen. Als nun Frôdis Boten kommen, können sie niemanden entdecken und kehren unverrichteter Dinge zum Könige zurück, der sie sogleich zum zweiten Male aussendet. Aber wieder schickt Visill die Knaben vor ihrer Ankunft in den Wald, und auch diese Suche ist ergebnislos. Am nächsten Tage begibt sich Frôdi selbst auf die Insel, Visill aber befiehlt den Knaben, sie müßten sich sogleich in ihr Erdhaus begeben, sobald er laut seine Hunde Hopp und Ho rufe. Visill wird ergriffen und vor den König geführt, ruft aber laut, seine Hunde Hopp und Ho sollten sein Vieh gut bewachen, da er selbst es jetzt nicht könne. Obwohl der Argwohn Frôdis keineswegs beseitigt ist, bleibt die Suche dennoch ergebnislos, und er muß unverrichteter Dinge die Heimfahrt antreten. Visill wagt jetzt aber nicht mehr länger, die Knaben bei sich zu behalten und sendet sie zu Jarl Saevil, wo sie sich Ham und Hrani nennen. Sie gehen immer vermummt, in Mäntel und Kapuzen eingehüllt, und die Leute meinen, das sei darum, weil sie grindig und mit dem Schorfe auf dem Kopfe geboren seien. Drei Winter weilen Hróarr und Helgi so bei Saevil, da wird dieser von Frôdi zu einem Gastmahle geladen. Der Jarl bereitet sich mit großem Gefolge zur Reise, und auch die Hálfdansöhne wollen an ihr teilnehmen, werden aber von Saevil abgewiesen. Sie ziehen dennoch mit, doch setzt sich Helgi, der sich Ham nennt, verkehrt auf ein ungezäumtes Roß. Sein Bruder sitzt zwar richtig zu Rosse, aber keiner von beiden weiß richtig zu reiten, und die Tiere laufen unter ihnen bald vor- und bald rückwärts. Da fiel Hrani die Kapuze vom Kopfe, und da erkannte ihn Signy sogleich. Sie beginnt zu weinen, und als Saevill nach dem Grunde fragt, antwortet sie:

Ǫll er ordin	Der Skiöldungen-Stamm
aett Skiǫldunga	stirbt jetzt aus,
lofdungs lundar,	zu Boden stürzt
at limum einum;	der stolze Baum.
broedr sá ek mína	Ich sah meine Brüder
á berum sitia,	auf dem Roß ohne Sattel,
en Saefils rekka	aber Saevils Recken
á sǫdludum.	saßen in Sätteln[9]).

Der Jarl gebietet Signy Schweigen, den Knaben aber befiehlt er, heimzuziehen. Sie gehen dennoch zu Fuße weiter mit und kommen so mit den anderen bei Frôdi an, wo Signy ihnen rät, nicht in der Halle zu bleiben — zu klein sei ihre Kraft. Frôdi will aber wieder nach Hálfdans Söhnen suchen lassen und bittet eine Vǫlva, die eben gekommen war und Heidr hieß, ihm von den Knaben zu sagen; er richtete eine gute Mahlzeit für sie und setzte sie auf einen hohen Zaubersessel. Da kommt aus ihrem Munde der Spruch:

Tveir eru inni,	Zwei sind drinnen,
trúik hvárigum,	die mir zweifelhaft scheinen,
þeir er vid elda	sie hocken beim Feuer
ýtri sitia.	des Kochraums da hinten[10]).

Als der König fragte, ob das die Knaben selbst oder ihre Hüter seien, fuhr sie fort:

þeir í Visilsey	Die, die waren
váru lengi,	bei Visil lange

ok hétu þar	und hießen dort
hunda nǫfnum,	mit Hundenamen
(Hoppr ok Ho).	Hopp und Ho[11]).

Da warf ihr Signy einen Goldring zu, und jetzt änderte sie ihre Rede: Das sei eine Lüge, was sie da rede, und ihre ganze Wahrsagekunst sei irr. Der Argwohn des Königs, der bei der großen Menschenzahl im Hause mit den Angaben der Vǫlva nichts anzufangen weiß, ist aber einmal geweckt, und es fällt ihm auf, daß Signy nicht auf ihrem Sitze ist: Es kann sein, sagt er, „at hér ráði vargar með úlfum", „daß hier Wölfe mit Wölfen zu Rate gehen". Da sucht man seinen Argwohn zu beschwichtigen mit der Erklärung, Signy sei vom Rauche des Ofens übel geworden, und Saevill fordert sie auf, sich nichts merken zu lassen, denn jetzt vermöchten sie den Knaben nicht zu helfen. Fródi befiehlt der Zauberin, die Wahrheit zu sagen, wenn sie nicht gemartert werden wolle, und nun spricht sie:

Sé ek, hvar sitia	Ich sehe, wo sitzen
synir Hálfdanar,	die Söhne Halfdans,
Hróarr ok Helgi,	Hroar und Helgi,
heilir báðir;	beide heil und am Leben;
þeir munu Fróða	sie werden Frodi
fjǫrvi raena,	das Leben nehmen,

wenn man ihnen nicht schnell zuvorkommt, aber das wird nicht geschehen. Sie springt vom Zaubersessel herab und fährt fort:

Ǫtul eru augu	Aus den Augen Hranis
Hams ok Hrana,	und Hams droht Unheil;
eru ǫðlingar	allzukühn aber
undra diarfir.	die Edlinge sind[12]).

Da liefen die Knaben in großer Angst hinaus in den Wald, ihr Erzieher Reginn aber erkannte sie; den guten Rat aber, zu fliehen, hatte ihnen die Vǫlva durch ihr Beispiel gegeben, indem sie selbst aus der Halle lief. Der König läßt sogleich nach den Flüchtigen suchen, aber Reginn löscht alle Lichter in der Halle, und ein Mann hält den anderen zurück, weil manche wünschten, daß die Hálfdansöhne entkämen. Der König erkennt das wohl und droht mit grimmiger Rache, doch meint er, jetzt nichts befürchten zu müssen: Darum wollten sie trinken, solange der Abend währe. Reginn und seine Freunde sorgen nun dafür, daß reichlich getrunken wird, und schließlich liegen alle in der Halle im Schlafe.

Im Walde sehen die Brüder, wie ein Mann aus der Halle auf sie zureitet, und das ist Reginn. Er erwidert aber ihren frohen Gruß nicht und wendet wortlos sein Roß zum Heimritte. Das wiederholt sich, Reginn stellt sich zornig, als wollte er mit den beiden kämpfen, sprengt aber dann endgültig nach Hause. Helgi erkennt, was dieses Gehaben zu bedeuten habe: Reginn will ihnen helfen, aber doch den Eid nicht brechen, den er Fródi geschworen hat. Sie folgen ihrem Erzieher, und dieser sagt zu sich selbst, als sie in einen Wald nahe der Königsburg gekommen sind, er würde diesen Wald in Brand stecken, wenn er mit Fródi Streit hätte. Helgi erkennt in diesen Worten den Rat, die Halle Fródis anzuzünden, und sie tun auch so. Da kam Saevill mit seinen Leuten

heraus und half den Hálfdansöhnen; denn, sagt er, er habe keine Verpflichtung gegen Fródi. Auch Reginn holte seine Freunde und Verwandten aus der Halle.

Fródi hat inzwischen einen Traum, von dem er erwacht: Er hörte eine Stimme rufen, nun seien er, der König, und seine Mannen heimgekommen. Als er darauf fragte, wohin nach Hause er gekommen sei, antwortete die Stimme: „Heim zur Hel! Heim zur Hel!"

Während er aber den Traum erzählte, hörte er, wie Reginn draußen an der Hallentür sprach:

Reginn er úti	Regin ist draußen
ok rekkar Hálfdanar,	und die Recken Halfdans,
snaefrir andskotar;	die kühnen Krieger,
segid þat Fróda!	kündet das Frodi!
Varr sló nagla,	Var schlug Nägel,
ok Varr hofdadi,	und Var setzte darauf Köpfe,
en Varr Vorum	doch Var schuf für Var auch
varnagla sló.	einen Sicherheitsnagel[13]).

Fródi hat zwei Schmiede, die heißen beide Var, und als die Königsmannen Regins Rede hören, da sagen sie, das sei nichts Besonderes, daß die Königsschmiede schmiedeten und Reginn draußen sei. Der König ahnt aber, daß die Worte Regins eine andere Bedeutung hätten und eine Warnung sein sollten. Er geht zur Tür, aber die ganze Halle begann da eben zu lohen. Auf seine Frage sagen Helgi und Hróarr, daß sie das Feuer angelegt haben, und als der König unter Hinweis auf ihre Verwandtschaft einen Vergleich anbietet, sagt Helgi, man könne ihm nicht trauen; er würde sie so betrügen wie ihren Vater Hálfdan, dessen Tod er jetzt entgelten müsse. Vergeblich sucht der König in sein Erdhaus zu fliehen, denn vor dem steht drohend Reginn, und so begibt sich Fródi in die Halle zurück, in der er samt vielen seiner Leute verbrennt. Mit ihm verbrennt auch Sigrid, die Mutter Hróars und Helgis, denn sie will die Halle nicht verlassen.

Nach Fródis Tode nehmen Hróarr und Helgi Besitz von dem Reiche, das er besessen hatte. Sie sind aber in ihrem Wesen ungleich, denn während Hróarr froh und umgänglich ist, ist Helgi ein großer Krieger. Später heiratete Hróarr Ogn, die Tochter des Königs Nordri von England und herrschte mit seinem Schwiegervater über dessen Reich, während Helgi über das Vätererbe in Dänemark regierte; er blieb zunächst unvermählt.

Nach Saxo Grammaticus, der die feindlichen Brüder zu Söhnen des Olaf macht und den älteren Fródi, den jüngeren Harald nennt[14]), bestimmt Olaf bei seinem Tode, die beiden sollten sich so wechselweise in die Herrschaft teilen, daß durch je ein Jahr hindurch der eine Bruder zu Lande und der andere auf dem Wasser herrschen solle. Die Seeherrschaft fällt im ersten Jahre Frotho zu, der aber nur Mißerfolge erntet. Als dann Harald mit ihm tauscht, wird er sogleich als Wiking berühmt, und das erregt Frothos Neid. Dazu kommt, daß die Gattinnen beider Brüder, Sygne und Ulwilda, miteinander streiten, und schließlich läßt Frotho den Harald heimlich durch einen seiner Diener töten. Seine Untat bleibt nicht verborgen, und auf seine Frage gibt auch Karl, der Vater der Ulwilda, zu erkennen, daß er weiß, wer der Urheber des Mordes ist; das bringt ihm selbst den Tod.

Auch Haralds Söhnen Harald und Haldanus ist der Tod bestimmt, doch ersinnen deren Behüter eine List. Sie binden sich abgehauene Wolfsklauen unter die Füße und laufen auf dem Schnee rings um das Haus hin und her, um so den Anschein zu erwecken, es seien Raubtiere eingebrochen.

Darauf schlachten sie Kinder von Mägden ab und zerstreuen deren Glieder; diese werden gefunden, als Harald und Haldan geholt werden sollen, und man glaubt nun, sie seien von Wölfen gefressen worden. Die Beschützer der Kinder schließen diese in eine hohle Eiche ein und ziehen sie lange wie Hunde auf; auch Hundenamen erhalten sie, um jedes Gerücht von ihrer Rettung zu verhindern. Dennoch glaubt Frotho nicht an ihren Tod und sucht ihr Versteck durch eine zauberkundige Frau zu erfahren. Diese sagt, ein gewisser Regno ziehe die Kinder heimlich auf und habe sie zur Verheimlichung mit Hundenamen benannt. Durch Zaubersprüche beginnt sie die beiden aus ihrem Verstecke hervorzuzaubern; da schütten die beiden ihr Gold in den Schoß, und darauf erklärt sie, das Versteck der Haraldsöhne sei nicht zu erforschen. Regno bringt sodann seine Schützlinge nach Fünen, wird dann aber von Frotho gefangen und gesteht, daß er die Kinder gerettet habe. Er bittet den König, sie zu schonen, verpflichtet sich aber gleichzeitig, ihm Mitteilung davon zu machen, wenn sie einen Anschlag unternehmen sollten.

Als Harald und Haldan herangewachsen sind, gedenken sie der Rache und geloben, sie und ihr Oheim würden zusammen nicht mehr ein Jahr lang leben. Als Regno davon hört, erfüllt er sein Gelöbnis, Frotho zu warnen. Er begibt sich nachts zur Königsburg und sagt, er komme verabredungsgemäß heimlich als Bote. Da es aber verboten ist, den König zu wecken, erfährt dieser erst am nächsten Morgen von Regnos Ankunft, die er sogleich richtig mit einem Anschlage der Neffen in Verbindung bringt. Er zieht sofort Mannschaft zusammen, und Harald und Haldan können sich nur dadurch retten, daß sie sich wahnsinnig stellen. Frotho läßt sich täuschen und gibt seine Absicht auf, sie zu töten. Aber schon in der nächsten Nacht überfallen Harald und Haldan die Königsburg, die sie in Brand stecken, nachdem sie die Königin unter Steinen begraben haben. Frotho verbirgt sich in einer Grotte, kommt dort aber infolge der Hitze und des Rauches um. Dieses Ende Frothos scheint auch Saxos Bericht vom Tode des Frotho I. beeinflußt zu haben; denn dieser kommt ebenfalls, obwohl er unverwundbar ist, infolge der Hitze und der Schwere seiner Rüstung um. Der Verdacht, es handle sich um einen versprengten Zug, liegt um so näher, als ja dieser Fródi sonst sein Ende auf ganz andere Weise findet.

2. Herkunft und Wesen

Daß es sich in diesen beiden Berichten im wesentlichen um dasselbe Geschehen handelt, liegt auf der Hand, und die Übereinstimmung wird noch deutlicher, wenn man die Namen der Enkel Frothos I., Roe und Helgo, in Saxos Bericht einsetzt; es hat sich ja gezeigt, daß sie ursprünglich die Helden der Vaterrache sind. In beiden Fällen heißt der Erzieher der verfolgten Kinder Reginn, und auch dessen zwiespältige Rolle kehrt hier wie dort wieder. Merkwürdig sind nun aber bestimmte Abweichungen, die zeigen, daß verhältnismäßig verwickelte Überlieferungsverhältnisse vorliegen müssen. Zu Beginn zeigt sich grundsätzliche Übereinstimmung: der eine Bruder erregt den Neid des anderen und wird getötet, die Söhne des Ermordeten aber, die Fródi offenbar aus Angst vor ihrer einstigen Rache ebenfalls verfolgt, werden gerettet. Saxo hat hier nun gegen die Saga überschüssige Züge, nämlich die Geschichte von der List, die vortäuschen soll, Wölfe hätten die beiden Kinder gefressen. Eine Parallele hat diese Geschichte nicht, Saxo müßte sie also erfunden haben. Es läßt sich aber zeigen, daß er nur Vorhandenes umgestaltet hat. Die Hüter der Knaben nehmen gewissermaßen selbst Wolfsgestalt an, so wie anderseits diese als Hunde gedacht sind, und das ist

der Ausgangspunkt von Saxos Erzählung. Hund und Wolf treten in den Erzählungen, die zur Reichsgründersage gehören, nebeneinander auf[15]), wie das Beispiel der Spako, hellenisch Kyno, das heißt „Hündin", in der Kyrossage bei Herodotos einerseits, das der Wölfin in der Sage von Romulus und Remus anderseits zeigt[16]), und die Spuren der Wölfe sollen nichts anderes sein als die der in Tiere verwandelten Kinder. Man vergleiche damit die Spuren der Kinder Nidungs, die nach der Thidrekssage infolge der von Vylund gebrauchten List von dessen Behausung wegführen[17]), und die Übereinstimmung wird um so größer, wenn man beachtet, daß nach der Parallelerzählung des Tuti Nameh die Kinder ebenfalls als Tiere, in Bärengestalt, erscheinen[18]). Anders gewendet ist die Überlieferung in der Erzählung von dem Wolfe, der im „Wolfdietrich" das aus Furcht vor Entdeckung vom Turme herabgelassene Kind verschleppt. Unmittelbar hierher gehört dagegen die Geschichte, die Saxo von dem bellenden Jarmerik erzählt, denn auch sie beruht offenbar auf der Vorstellung von der Hundeverwandelung des Helden[19]). Wie Hunde erzogen und mit Hundenamen gerufen werden ja auch hier, in der Saga ebenso wie bei Saxo, die beiden Knaben, die vor den Nachstellungen ihres Feindes behütet werden sollen. Saxo hat also zwei Fassungen derselben Geschichte aneinander gereiht, und in einer von ihnen müssen die Kinder so wie sonst als Hunde als Wölfe erschienen sein; ein unmittelbares Gegenstück dazu bietet die Wolfsverwandelung Sigmunds und Sinfiǫtlis in der Vǫlsungasaga, die nachträglich mit dem Werwolfsglauben in Beziehung gesetzt ist. Auch dort treten die beiden Rächer in Wolfsgestalt auf, solange sie sich den Nachstellungen ihres Gegners entziehen müssen[20]).

Unklar ist, was in den beiden Fassungen vom verstellten Wahnsinne, von der Zauberin und deren Bestechung erzählt wird. Wenn Saxo sagt, daß die beiden Rächer ergriffen werden, sich aber wahnsinnig stellen und deshalb geschont werden, so stimmt das mit dem Sinne überein, den dieser Zug sonst überall, in Iran ebenso wie in der Jugendgeschichte Ermanarichs und in der Amlethsage, hat[21]), und wir müssen somit annehmen, daß Saxo hier gegen die Saga das Ursprüngliche bietet. Daß die Rächer den ersten Racheversuch vergeblich unternehmen, ergriffen, dann aber doch befreit werden, hat wieder in der Vǫlsungensage ein Gegenstück. So wie dort ist es auch hier die Schwester, die Hilfe bringt, und selbst der Name ist derselbe, so daß unmittelbare Abhängigkeit wahrscheinlich ist. Von rein mechanischer Entlehnung kann aber nicht die Rede sein[22]), die Berichte in beiden Sagen waren ursprünglich sicher selbständige Fassungen derselben Überlieferung, und erst die starken Ähnlichkeiten im Ausbau boten zur Entlehnung Anlaß. Es scheint aber, als fänden sich in der Hrólfssaga noch die Spuren eines anderen Verlaufes, wonach die Rachetat unmittelbar nach den Worten der Vǫlva ausgeführt wurde. Denn diese Worte deuten darauf, daß das Unheil für Fródi unmittelbar bevorsteht: Die Vǫlva sieht, wo Hálfdans Söhne sitzen, sie beide sind heil, Unheil droht aus ihren Augen: Sie werden Fródi das Leben nehmen! – Nach diesen Worten, mit denen die Vǫlva von ihrem Zaubersessel herabspringt, ist für die nun folgende Erzählung kein Raum mehr; wir müssen erwarten, daß die Vorhersage ohne Verzögerung sich erfüllt, so wie in den Grimnismál sogleich Ódins Weissagung Wahrheit wird:

maeki liggia	Liegen seh ich,
ek sé mins vinar	Besudelt mit Blut,
allan í dreyra drifinn.	Meines Schützlings Schwert[23])...

oder wie Fenjas und Menjas Vorhersage von Fródis Ende unverzüglich eintrifft. Saxo, der den Zug vom verstellten Wahnsinn an rechter Stelle nennt, nämlich bei der Anwesenheit der Rächer

in der Halle ihres Feindes, hat ihn kaum aus der Amlethsage entlehnt, sondern folgt anscheinend einer sonst verlorenen Überlieferung. In den sonstigen zugehörigen Fassungen, in der Sage von Kyros, von Kai Chosru, aber auch in der von Romulus und Remus kommt es immer noch vor der Rachetat zu einem Zusammentreffen zwischen den Gegnern: Kai Chosru stellt sich wahnsinnig[24]), Astyages wird von den Traumdeutern beruhigt, während Romulus und Remus, was sicher eine Neuerung darstellt, von ihrem Feinde gar nicht erkannt und in die Hand ihres Oheims gegeben werden. Das Zusammentreffen zwischen den Gegnern vor der Rachetat ist also ein feststehender Zug im Aufbau der Sage; die germanischen Fassungen, für die besonders die Vǫlsungasaga Zeugnis ablegt, kennen ihn ebenfalls, ändern ihn aber dahin ab, daß sie die Rächer bei einem mißglückten Racheunternehmen in die Hand ihres Feindes fallen lassen. Diese haben aber Freunde in dessen Halle, die ihre Befreiung bewirken. In der Vǫlsungasaga ist das Signy, während in der Hrólfssaga und bei Saxo Reginn als Freund und Helfer auftritt. Dieser ist der Erzieher der Knaben, der ihnen die Treue bewahrt, während er gegen seinen neuen Herrn ein doppelsinniges Wesen zeigt: Nach außen hin wahrt er ihm die Treue, in Wahrheit aber hilft er den Rächern bei der Vollbringung ihrer Tat. Die Saga zeigt hier eine Häufung von hilfreichen Gestalten, die hilfreiche Schwester neben dem hilfreichen Erzieher. Saxo nennt nur die Hilfe Regins, doch muß ihm auch die der Schwester bekannt gewesen sein. Er erzählt von ihr nichts, was aber zu einer sonderbaren Gestaltung seines Berichtes geführt hat. Signy sucht in der Saga die Zauberin zu bestechen, was allerdings keinen vollen Erfolg hat; bei Saxo schütten die aus ihrem Verstecke hervorgezauberten Knaben selbst der Zauberin das Gold in den Schoß, sie werden aber nicht bei dieser Gelegenheit ergriffen, sondern Fródi muß erst noch Mannschaft sammeln, und dann erst glückt ihm der Fang. Es ist deutlich, daß hinter dieser arg verwirrten Erzählung keine wirkliche Vorstellung vom Ablaufe des Geschehens steht.

Die Hauptzüge dieser Berichte lassen in ihrem Zusammenhange deutlich den Grundriß der Reichsgründersage erkennen, die sehr weit verbreitet ist und deren in diesem Zusammenhange in Betracht kommende Spielformen sich in zwei Hauptgruppen gliedern. In der einen hat der Getötete nur einen Sohn, der die Rache ausführt, nach der anderen sind Zwillingsbrüder die Träger des Rachegedankens. In der Amlethsage ist eine Vermischung beider Fassungen eingetreten, da dort der Ermordete in einzelnen Überlieferungen mehrere Söhne hat, von denen einer durch den verstellten Wahnsinn sich zu retten weiß[25]). Der Zug vom verstellten Wahnsinne haftet an der ersten der beiden Ausprägungen, wie die Sage von Kai Chosru, von Brutus und von Ermanerich zeigt. Bei Saxo findet sich nun die Sonderbarkeit, daß der Zug vom verstellten Wahnsinn zwar an richtiger Stelle steht — im Gegensatze zur Saga — daß er aber in einer Fassung auftritt, in die er überhaupt nicht hineingehört: Daß gleich beide Feinde vom Wahnsinn ergriffen seien, hätte kaum wirklichen Glauben finden können. Die Saga, die den verstellten Wahnsinn an den Aufenthalt bei Saevil knüpft, fügt zu diesem einen Zug noch den weiteren von der Vermummung der beiden. Die Begründung für diese Vermummung, die Knaben seien grindköpfig, stammt aus dem Märchen[26]), aber auch dort haftet er nicht an einem Brüderpaare, sondern an einer Einzelgestalt. Es fragt sich aber überhaupt, warum die Knaben sich bei Saevil, der sich ja als ihr Freund erweist und als ihr Verwandter zur Hilfe verpflichtet wäre, so verstellen, daß die eigene Schwester sie erst im letzten Augenblicke erkennt. Nun kennen wir die Verstellung des Feindes aus der Helgisage, wo Helgi ebenfalls verkleidet in der Halle seines Feindes weilt, und daraus ergibt sich, daß Saevill die Stelle dieses Feindes selbst vertritt, der

ja auch sonst mit einer nahen Verwandten der Rächer in Beziehung steht. In der Volsungasaga ist Signy die Mutter des einen, die Schwester des anderen Helden, die zusammen die Tat vollbringen, und sonst hat der Mörder die Witwe des Getöteten und damit die Mutter der Rächer zur Ehe. Der Weg, auf dem es in der Saga zum Aufenthalte der Hálfdansöhne bei Saevil gekommen ist, ist damit ziemlich klar erkennbar: Wie in der Volsungasaga hatte der Gegenspieler die Schwester seiner Gegner zur Ehe, aber damit vertrug sich die ältere Auffassung nicht, daß der Mörder das Weib des Getöteten und damit die Mutter der Rächer zur Gattin nimmt. So mußte mit Saevil, den auch die Skioldungasaga kennt, eine für den Aufbau der Handlung sonst bedeutungslose neue Gestalt eingeführt werden, und bei ihm spielt sich nun ab, was eigentlich, wie Saxo richtig berichtet, an den Hof des Gegenspielers, hier also Fródis, gehört. Es ergibt sich also die Mischung zweier Fassungen, deren jüngere von der Volsungensage beeinflußt ist. Auch die ältere von ihnen ist aber kein in sich geschlossenes, einheitliches Gebilde. Sie zeigt Spuren der beiden Hauptfassungen, deren eine nur einen Helden und deren zweite zwei Brüder als Rächer kennt, und sie stellt überdies zwei verschiedene Maßnahmen zusammen, die vor den Nachstellungen des Gegenspielers schützen sollen: Die Verkleidung einerseits, den verstellten Wahnsinn andererseits. Wir haben es also mit einer einst sehr reichen und fassungsreichen Überlieferung zu tun, der auch eine Ausprägung angehörte, in der Fródi unmittelbar nach den Worten der Volva getötet wurde, und der Bericht Saxos steht ebenso wie der der Saga am Ende einer langen Entwickelung. Es zeigt sich aber auch, daß die Annahme einfacher Entlehnung, wie sie besonders bei dem Zuge vom verstellten Wahnsinne üblich ist, einer eingehenderen Untersuchung nicht standhält. Eine sehr alte Schicht liegt schon der Vorstellung von der Hunde- oder Wolfsgestalt der verfolgten Kinder zugrunde, und der in seinem Wesen zwiespältige Erzieher, der dem Harpagos oder Prexaspes des Herodotos entspricht, zeigt ebenfalls das hohe Alter und die innere Selbstständigkeit der Überlieferung an; wir haben in diesen Zügen den sicheren Beweis dafür, daß der Bericht vom Sippenzwiste der Skioldunge keine späte Klitterung ist, zusammengesetzt aus einer Reihe von anderen Sagen entnommenen Einzelzügen, und wenn sich auch ein Einfluß der ihrem Aufbaue nach verwandten Volsungensage verrät, so entstammt doch weder der verstellte Wahnsinn der Amlethsage, noch die Verkleidung der Helden der Helgisage. Eine reich gegliederte und an Fassungen reiche Überlieferung hat vielmehr die Grundzüge für den im wesentlichen selbständigen Aufbau dieser einzelnen Sagen abgegeben.

Deutliche Kennzeichen lassen erkennen, wie der Sippenzwist mit dem Tode des Brudermörders nicht zu Ende ist, sondern sich auch in der nächsten Geschlechterfolge fortsetzt. Bei Saxo[27]) hat Frotho V. einen Sohn namens Ericus, den Haldan angreifen will. Er erlegt tatsächlich mit einer großen Keule dessen Kämpen Haquinus (Hákon), der gegen Eisen fest ist. Er wird aber trotzdem besiegt und schwer verwundet. Er zieht sich zu dem heilkundigen Vitolfus (Vidolfr) zurück, bei dem er Genesung findet. Die Leute des Ericus, die bei Vitolf nach ihm fahndeten, hätten ihn beinahe ausfindig gemacht. Vitolf blendet die Feinde jedoch durch einen irreführenden Nebel, so daß sie, ob sie gleich in nächster Nähe sind, das Haus weder sehen noch an sicheren Spuren ausfindig machen können, und Haldan wird so gerettet. Der Kampf geht weiter, Haldans Bruder Harald wird von Ericus in drei Schlachten besiegt und in der vierten erschlagen. Haldan gelingt es aber, den Bruder zu rächen. Er nimmt Eric gefangen und läßt ihn als Fraß für die wilden Tiere aussetzen.

Diese Fortsetzung des Kampfes mit dem Sohne des getöteten Oheims hat noch sonst ihre Gegenstücke[28]), über die noch an anderer Stelle zu sprechen ist[29]). Saxos Bericht wurde hier

angeführt, weil in ihm ein in anderen Quellen deutlicher erhaltener Zug auftritt. Aus der Saga von Hrómund Greipssohn wissen wir[30]), daß der schwer verwundete Hrómund beim Bauern Hagal Pflege findet, dort aber von Blind, der im Dienste von Hrómunds Gegner Hading steht, gesucht wird. Hagals Frau weiß den Gesuchten aber zu verbergen, so daß Blindr unverrichteter Dinge abziehen muß. Die Lage ist so ähnlich, daß an unmittelbarem Zusammenhange zwischen den beiden Berichten nicht zu zweifeln ist. Der Zug von der Verwundung und Verfolgung des Helden steht in der Helgisage in seinem alten Zusammenhange, ist also hier entlehnt. Dafür spricht auch, daß ihn die Parallelberichte vom Geschicke Helgis und Hróars nicht kennen; die Hrólfssaga bietet eine stark abweichende Fassung. Seine Einfügung ist dennoch nicht zufällig, sondern entstammt offenbar dem Bewußtsein, daß die vergebliche Verfolgung des Helden ein wichtiges Glied im Aufbau der Erzählung vom Sippenzwiste der Reichsgründersage ist. Wir haben hier die Ansätze zu einer Neubildung vor uns, die auch deutlich zeigt, wie das Geschehen nie völlig abgeschlossen ist, sondern stets von neuem beginnt. Ist Frotho der Rache seiner Brudersöhne zum Opfer gefallen, so hat nun sein eigener Sohn an den Vettern die Vaterrache zu üben, und sie gelingt ihm auch zum Teil, da einer der Brüder im Kampfe fällt. Nun hat Haldan Harald zu rächen, und in den Wechselfällen dieses Kampfes kommt er als Erwachsener in dieselbe Lage, in der er sich als unmündiges Kind schon einmal befunden hat[31]). Er muß sich vor den Verfolgungen seines Feindes verbergen, entkommt glücklich mit Hilfe seines Gastgebers und kann dann das Rachewerk vollenden. Der Aufenthalt bei Vitolf gehört also wohl in die Zeit nach Haralds Tod. Die gesamte Erzählung aber ist ein wichtiges Zeugnis für die Kraft der Überlieferung, die in immer neuen Gestaltungen nach Ausdruck rang.

Von dem nunmehr gewonnenen Einblicke in das Wesen der Überlieferung läßt sich ihr Verhältnis zu den englischen Berichten erkennen, auf die oben verwiesen wurde. Es zeigte sich, daß dort zwar von einem Zwiste zwischen Oheim und Neffen deutliche Spuren vorhanden sind, daß aber die gegebenen Anhaltspunkte nicht ausreichen, Anlaß und Ablauf des Streites erkennen zu lassen. Wenn in den nordischen Berichten die feindlichen Brüder Hálfdan und Fródi heißen und auch Ingeld in diesem Zusammenhange genannt wird, so gilt es, das Verhältnis der Träger dieser Namen in den englischen Quellen zu den gleichnamigen Gestalten der nordischen Überlieferung zu bestimmen. Auf englischem Boden gehört nur Healfdene den Skyldingen an, Fróda und Ingeld aber sind, wie schon ausgeführt, Headobearden. In den nordischen Zeugnissen werden die Angehörigen dieses Volkes den Skiǫldungen zugerechnet, und so glaubte man denn, die Entwickelung der nordischen Sage aus der in England erhaltenen früheren Stufe verfolgen zu können[32]). Trotz dem Mangel jedes Beleges setzte man auch für die englischen Quellen voraus, Fróda habe den Healfdene getötet und sei selbst der Rache von dessen Söhnen Hróðgár und Hálga anheimgefallen. Die Entwickelung sei nun dahin gegangen, daß erstens die Söhne Healfdenes, die nach englischer Vorstellung mit Fróda gleichaltrig sind, um eine Geschlechterfolge jünger gemacht wurden — sie sind ja auf nordgermanischem Boden noch Kinder, als Hálfdan fällt — und daß zweitens Fródi zu Hálfdans Bruder und damit aus den Headobearden Skiǫldunge wurden: So sei die Stammes- zur Sippenfehde geworden. Da der Name Fródi als der von Skiǫlds Sohne bei den Skiǫldungen bekannt war, habe die Namensgleichheit mit dem Hadbardenhelden diese Änderung begünstigt.

Dieses künstliche Gebäude krankt zunächst daran, daß seine Bausteine keine belegten Tatsachen, sondern als wirklich vorausgesetzte Möglichkeiten sind. Hält man sich an das, was wirklich in den Quellen steht, so bleibt nichts als der Umstand, daß Healfdene und Fróda aus Angehörigen

verschiedener Geschlechter und Völker zu Brüdern werden. Erklärlich ist dieser Wandel nicht durch die Annahme mehr oder weniger willkürlicher Veränderungen, sondern den Schlüssel liefert die aus der stofflichen Untersuchung gewonnene Feststellung, daß der Sippenzwist der Skioldunge eine Fassung der Reichsgründersage, also einer in den Grundzügen seit sehr langer Zeit feststehenden Überlieferung, ist. Daß diese Sage nicht erst spät mit den Skioldungen verbunden wurde, ist daran zu erkennen, daß der für sie wesentliche Zwist zwischen Oheim und Neffen auch in den englischen Quellen bekannt war, wie die Äußerungen über den Streit zwischen Hrōđgār und Hrōđulf dartun. Man kann also nicht von einer allmählichen, schrittweisen Umwandlung sprechen, die mehr oder weniger zufällig zu den Abläufen führte, die wir aus den nordischen Quellen kennen. Der Aufbau der Handlung und die Rollen der auftretenden Gestalten waren vielmehr von vornherein gegeben. Den Grund dafür, daß die Angehörigen verschiedener Völker zu Brüdern wurden, erkennen wir darin, daß die Feindschaft und die aus ihr sich ergebenden Folgerungen von vornherein in einer Sage gegeben waren, deren Hauptinhalt der Kampf zweier Brüder um die Herrschaft, die Ermordung des einen Bruders durch den anderen und die Rache durch die Söhne des Toten war. Die Kämpfe zwischen Dänen und Headobearden, von denen wir aus den englischen Quellen erfahren, mögen auf geschichtliche Tatsachen zurückgehen. Die Erinnerung an sie ist auch auf nordischem Boden nicht geschwunden, da wir dort den Inhalt der englischen Berichte ebenfalls finden, abgesehen von den Änderungen, die dadurch notwendig wurden, daß Frōđi und sein Sohn Ingialdr aus Hadbarden zu Skioldungen wurden; denn nun konnten deren Gegner nicht mehr die Dänen sein, denen sie ja selbst zugehörten, und aus den Kämpfen zwischen Dänen und Hadbarden wurden solche zwischen Dänen und Schweden oder Sachsen; über diese Kämpfe, in deren Mittelpunkt die Gestalt Starkads steht, wird noch zu sprechen sein. Was uns aber im Zusammenhange mit dem Sippenzwiste berichtet wird, das ist weder geschichtlich noch aus geschichtlicher Wurzel erwachsen. In der Sage, die noch der Überlieferung verbunden ist, haben nicht die geschichtlichen Abläufe den Vorrang, sondern die Überlieferung selbst bestimmt den Gang der Handlung, dem sich die auftretenden Gestalten, ihr Verhältnis zueinander und selbst Volkszugehörigkeit und Abstammung fügen müssen.

So sind die Berichte vom Sippenzwiste der Skioldunge ein lehrreiches und unmittelbares Beispiel dafür, daß dort, wo Gestalten der Geschichte in die Sage eingehen, diese und nicht das wirkliche Geschehen den Ausschlag gibt.

Der Anteil der Geschichte selbst an der Gestaltung der Sage bleibt dunkel und spielt auf jeden Fall eine untergeordnete Rolle. Wie schon oben angedeutet wurde, beruht vielleicht die Angabe über die Kämpfe zwischen Dänen und Headobearden auf geschichtlicher Grundlage, aber es ist die Frage, wie weit das auf die Angaben über die Sühneheirat zwischen Skioldungen und Headobearden sowie über die trotzdem versuchte Vaterrache zutrifft. Wir können ja nicht einmal sichere Aussagen darüber machen, welches Volk mit den Headobearden gemeint ist. Daß wir in ihnen die Langobarden zu sehen haben, deren Name auch in der einfachen Form Barden nach deutlichen Zeugnissen vorhanden gewesen sein muß[33]), hat die größte Wahrscheinlichkeit für sich, und so würde es sich um Kämpfe der Dänen mit ihren südlichen Nachbarn gehandelt haben. Über diese Vermutung hinaus aber können wir nicht kommen, und da, wie sich gezeigt hat, dieser Völkerkampf keineswegs Ausgangspunkt und Grundlage für die Sage vom Sippenzwiste ist, die auf völlig anderen Voraussetzungen beruht, ist auch in diesem Falle keineswegs die Geschichte unter die Bausteine zu rechnen, aus denen die Sage vom Sippenzwiste der Skioldunge gestaltet wurde.

Anmerkungen

[1]) Heusler bei Hoops IV, 187 ff.; Herrmann, Saxo II, 76; Schneider, ENGHS., S. 40 ff.; derselbe, GHS. II, 18 ff.; die englischen Quellen: Beowulf 82–85, 2025–2070; Vidsiþ 45–49; dazu Jordan bei Hoops IV, 524 f.

[1a]) Saxo, Holder, S. 51 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 65 ff.

[2]) Saxo, Holder, S. 216 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 287 ff.

[3]) Skjoldungasaga, Kap. X; Aarbøger 1894, S. 112 f.

[4]) FAS. I, 3 ff.

[5]) SRD. I, 44 f.; Gertz I, 97; Schneider, GHS. II, 37.

[6]) SRD. I, 224; Gertz I, 46 f.; Schneider, GHS. II, 36; Herrmann, Saxo II, 147.

[7]) Skjoldungasaga, Kap. X; Aarbøger 1894, S. 113.

[8]) Kapitel 1–3.

[9]) FAS. I, 9 f.; Thule XXI, 226 (Herrmanns Übersetzung).

[10]) FAS. I, 11; Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, S. 227.

[11]) FAS. I, 11; Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, 227.

[12]) FAS. I, 12; Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, 228, mit Ausnahme von V. 5–6, die in Herrmanns Übersetzung lauten: „Sie trachten, fürcht' ich, / Frodi zu töten."

[13]) FAS. I, 15; Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, 230.

[14]) Saxo, Holder, S. 216 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 287 ff. (siehe oben, Anm. 2).

[15]) Mudrak, DHS., S. 19 f.

[16]) Siehe die Quellenzusammenstellung bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen – Deutsche Welt, S. 409 ff.

[17]) Mudrak, DHS., S. 110. Der Schnee, in dem sich die Spuren abdrücken, wird in der Thidrekssaga ebenso wie bei Saxo hervorgehoben.

[18]) Mudrak, DHS., S. 122.

[19]) Mudrak, DHS., S. 17 ff.

[20]) Mudrak, DHS., S. 193.

[21]) Siehe S. 94; 96.

[22]) Schneider, GHS. II, 106 f. nimmt lediglich „Anleihen" an.

[23]) Grímnismál 52, 4–6. Übersetzung von Genzmer, Thule II, 84.

[24]) Siehe S. 95, 100.

[25]) In bestimmten Fassungen, wie in der Balorsage, hat der Held Geschwister, die ebenso wie er gleich nach der Geburt getötet werden sollen. Sie alle kommen wirklich um, nur er selbst bleibt am Leben. In Resten ist diese Rettung des für künftige Größe bestimmten Kindes wiederholt bezeugt, siehe Grimm, DS., Nr. 392, und Müllenhoff, Nr. 2, sowie die dort angegebenen weiteren Fassungen. Vollständiger, aber religiös umbezogen ist die Geschichte von der Tötung der Erstgeburt der Juden und vom Kindermord zu Bethlehem, siehe Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen – Deutsche Welt, S. 418 ff. Einfluß solcher Fassungen liegt anscheinend vor. Merkwürdig ist Saxos Angabe, Karl habe zu erkennen gegeben, er kenne den Mörder wohl, und das mit dem Leben gebüßt. Hier scheint Einfluß der aus der Amlethsage bekannten Fassungen vorzuliegen, wonach die Söhne des Ermordeten getötet werden, die erklären, den Vater rächen zu wollen.

[26]) So schon Herrmann, Saxo II, 470, Anm. 2.

[27]) Saxo, Holder, S. 219ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 291ff.

[28]) Herrmann, Saxo II, 475ff.

[29]) Siehe unten, S. 203; vgl. auch S. 241, Anm. 53.

[30]) Siehe den Abschnitt über die Helgisage, S. 43.

[31]) Dieser Auffassung steht Saxos Bericht nicht entgegen, wenn er auch von Haralds Tode erst später erzählt. Denn dieser Bericht trennt die Kämpfe Haldans gegen Erich vollständig von denen Erics gegen Harald, die er ganz kurz mit der knappen Mitteilung über die Zahl der verlornenen Schlachten sowie von Haralds Tode abtut, während er von Haldans Kämpfen ausführlich erzählt. Er weiß von zwei siegreichen Begegnungen, einer zu Lande und einer zweiten zu Wasser; die erste spielt sich nach dem Aufenthalte bei Vitolf ab, die zweite nach der Kunde von Haralds Tode. In beiden Fällen wendet Haldan List an, und es hat den Anschein, als wären die beiden Schlachten aus einer einzigen hervorgegangen, die dann auf Haldans Niederlage und Flucht folgen mußte. Ihr müßte Haralds Tod vorangegangen sein.

[32]) Heusler bei Hoops IV, 190; Schneider, GHS. II, 113ff.; derselbe, ENGHS., S. 40f.; Herrmann, Saxo II, 445.

[33]) Much, Die Germania des Tacitus, S. 345.

IV. Hrólfr Kraki

1. Die Überlieferung

Helgi, in dessen Kindheit und Jugend die Verfolgung durch den brudermörderischen Oheim und die Vaterrache fällt, wird der Vater Hrólf Krakis, des Helden, in dem das Geschlecht der Skiyldunge seinen Höhepunkt erreicht. So wie die Sage vom Burgundenuntergange die Treue und gegenseitige Verbundenheit von Führer und Gefolgschaft, ihre Bewährung in höchster Not und ihre Festigkeit gegen jede Verlockung zeigt und damit Zeugnis für die sittliche Bedeutung und Wertung des Gefolgschaftsgedankens auf deutschem Boden ablegt, erreicht die nordische Sage von Hrólf Kraki ihren Höhepunkt in der Schilderung des letzten Kampfes Hrólfs und seiner treuen Gefolgen gegen eine Übermacht, die so groß ist, daß man gegen sie niemals siegen kann und nur die eine Möglichkeit bleibt, im letzten Kampfe die Ehre rein und fleckenlos zu bewahren und ruhmvoll zu sterben. Kein Lob aber kann eindrucksvoller und glaubwürdiger sein, und das Bild des Gefolgschaftsherren kann nicht in lichteren Farben gemalt werden als in dem Zwiegespräche der todgeweihten Helden, die in ihrem letzten Kampfe mit Worten der Liebe und Verehrung ihres Führers gedenken, für den sie mit Freuden sterben, so wie sie in Ehre und in Freuden mit ihm gelebt haben.

Nach Saxo Grammaticus[1]) zeugt Helgo (Helgi) auf der Insel Thorö mit der ihm durch Gewalt, nicht durch Liebe gesellten Thora eine Tochter, die den Namen Ursa erhält. An die Sage von Helgi Hundingsbani erinnert Saxos Bericht, Helgi habe im Zweikampfe den Hunding erschlagen und daher der Hundingstöter geheißen. Saxos Deutschenhaß, den er bei jeder Gelegenheit zur Schau trägt, äußert sich in seiner Angabe, Helgi habe die Sachsen besiegt und in ihrem Lande bestimmt, daß die Tötung eines Freien und die eines Freigelassenen mit dem gleichen Wergeld gesühnt werden sollten: Das sollte dartun, daß alle Familien der Deutschen in gleicher Knechtschaft stünden.

Ein Wikingzug führt Helgi nach Jahren wieder auf die Insel Thorö, und das benützt Thora, um sich an ihm für die ihr einst angetane Schmach zu rächen. Sie führt Helgi seine eigene Tochter zu, der mit ihr den Rolf, das ist Hrólf, zeugt. Roe, Helgis Bruder, wird von Hothbrod erschlagen. Als Helgi das erfährt, verwahrt er Hrólf in der Burg zu Lethra und zieht dann gegen Hothbrod, den er in einer Seeschlacht vernichtet. Der Name Hothbrod ist eine deutliche Erinnerung an den Helden der Helgisage, an den schon der Name Hundingtöter gemahnt[2]). Die besiegten Schweden bestraft er, ähnlich wie vorher die Sachsen, dadurch, daß er für sie ein vermindertes Wergeld festsetzt. Doch kehrt er aus Scham über die Blutschande mit der eigenen Tochter — wir erfahren nicht, wie er von den Zusammenhängen Kenntnis erhalten hat — nicht mehr in die Heimat zurück, sondern stirbt in der Fremde, und Saxo sagt, einige meinten, er habe sich aus Scham selbst den Tod gegeben.

Helgis Nachfolger wird sein Sohn Hrólfr, während Hodbrodds Sohn Atislus Ursa, Hrólfs Mutter, heiratet. Als König Schwedens steht er unter dänischer Oberhoheit und hofft, durch seine Heirat von dem Tribute an Dänemark befreit zu werden. Sein Geiz bewegt aber Ursa zu dem Entschlusse, sich von ihm zu trennen; sie trachtet, ihr Ziel durch List zu erreichen. Sie ermahnt Atisl, die dänische Herrschaft abzuschütteln. Er soll Hrólf unter dem Angebote großer Geschenke nach Schweden einladen, und ihr Plan geht dahin, daß nicht nur Atisl den Hrólf reich beschenken, sondern daß überdies sie selbst unter Mitnahme des Königschatzes fliehen solle.

Als Hrólfr der Einladung folgt, erkennt ihn Ursa nicht. Er bittet sie zum Scherze um ein Stück Brot, sie aber weist ihn ab mit dem Hinweise, die Mahlzeiten müsse er vom Könige verlangen. Auch seine Bitte, ihm sein zerrissenes Kleid zu nähen, lehnt sie ab, worauf er sagt, es sei schwer, rechte Freundschaft zu finden, wenn die Mutter dem Sohne ein Stück Brot, die Schwester dem Bruder selbst die Gefälligkeit einiger Nadelstiche versage. Beim Mahle, als Ursa und Hrólfr nebeneinander sitzen, verdächtigt Atisl ihr Beisammensein, Hrólfr aber entgegnet, für einen Sohn sei es ehrenvoll, die Mutter zu umarmen. Hrólfr wird dann gefragt, welche Tugend er am höchsten stelle, und er nennt die Ausdauer, während Atisl seinerseits die Freigebigkeit als höchste Tugend preist. Beide sollen darauf eine Probe ablegen, und an Hrólf kommt die Reihe zuerst. Er wird ans Feuer gestellt, und nur durch seinen Schild versucht er die Hitze von sich abzuhalten. Der Schild deckt aber nur eine Körperseite, während die Flammen der ungedeckten Seite hart zusetzen. Da stößt eine Magd, die eben beim Feuer steht, den Hahn aus einem nahe stehenden Fasse, und das ausfließende Naß löscht den Brand, der ihm schon die Rippen versengt hatte[3]).

Nun sollte Atisl seine Freigebigkeit beweisen, gab Hrólf wirklich die Schätze, die er ihm bei seiner Einladung versprochen hatte, und überdies eine schwere Halskette. Am dritten Tage aber schafft Ursa das Geld des nichts ahnenden Königs auf einen Wagen und flieht mit Hrólf unter dem Schutze der Nacht. Als Atisl die Flüchtigen verfolgt, erzählt Saxo unter Berufung auf den Kampf Frothos in Britannien, Ursa habe befohlen, das mitgeführte Gut wegzuwerfen. Wirklich wird das Gold aus den Säcken geschüttet, und als Atisl unter anderem auch die kostbare Kette am Boden liegen sieht, die er Hrólf geschenkt hatte, kniet er nieder und beugt sich über das Kleinod. Als Hrólfr das sieht, lacht er über den Mann, der knieend wieder hole, was er unaufrichtig geschenkt habe. Während aber die Schweden durch die verstreuten Schätze aufgehalten werden, gewinnt Hrólfr mit den Seinen die Schiffe und flieht.

Hrólfr ist so freigebig, daß er die erste an ihn gerichtete Bitte gewährt, ohne daß sie wiederholt werden müßte. Das bewirkt, daß viele Kämpen ihm zuströmen.

Hrólfr hat eine Schwester Ruta, die Agnerus, der Sohn des Ingellus, zur Frau nimmt. Bei der Hochzeit werfen die Kämpen Knochen nach einem gewissen Hialto, treffen dabei aber den Helden Biarko, der zornig den Knochen nach dem Werfer zurückschlendert; er trifft diesen so, daß ihm die Stirne nach dem Hinterkopfe herumgedreht wird. Der Bräutigam erachtet Biarkos Verhalten als Schimpf für sich und fordert ihn zum Zweikampfe heraus. Agner erhält das Recht, den ersten Streich zu führen, und trifft mit solcher Gewalt Biarkos Helm, daß dieser durchgeschlagen und die Kopfhaut verletzt wird. Das Schwert sitzt in den Helmlöchern fest, so daß Agner es fahren lassen muß. Biarkos Gegenhieb spaltet den Leib Agners mitten durch, dieser aber zeigt keinen Schmerz und scheidet lachend vom Leben. Seine Kämpen wollen ihn an Biarko rächen, aber er bereitet ihnen dasselbe Schicksal wie ihrem Herren; denn er hat ein gutes Schwert, das er Löwi[4]) nennt und das außergewöhnlich scharf ist. Eine neue Tat gelingt Biarko im Kampfe

gegen einen Bären. Er trifft im Dorngebüsche auf ihn und durchbohrt ihn mit dem Jagdspeere, seinem Gefährten aber gibt er das Blut des Tieres zu trinken. Das tut er in dem Glauben, daß ein solcher Trunk die Körperkraft stärke. Seine Heldentaten verschaffen Biarko die Freundschaft von Männern hohen Standes, und er erhält Ruta, die Schwester Hrólfs, zur Gattin. An Atisl rächt er den Anschlag, den dieser einst auf Hrólf unternommen hatte, und tötet ihn im Kampfe. An seiner Stelle bestellt Hrólfr den Hiarthwarus zum Statthalter in Schweden. Hiarthwarus erhält Sculda, die Schwester Hrólfs, zur Gattin.

Einmal kommt ein junger Mann namens Wiggo zu Hrólf und sagt mit Beziehung auf dessen mächtige Größe, wer denn jener Krage sei; das Wort bedeutet nämlich einen Baum, dessen gestutzte Zweige gewissermaßen eine Leiter bilden, auf der man in die Höhe steigen kann. Hrólfr nimmt das Wort Wiggos als ruhmvollen Beinamen auf und schenkt diesem aus diesem Anlasse eine große Armspange. Da tut Wiggo, als müßte sich sein zweiter, schmuckloser Arm vor dem mit Hrólfs Geschenke geschmückten verbergen, und erhält wirklich von Hrólf noch eine zweite, ebensolche Spange. Da sagt Wiggo, wenn Hrólfr fallen sollte, so werde er ihn rächen.

Inzwischen hat Sculda des Tributes wegen, den die Schweden zahlen müssen, ihren Gatten gegen Hrólf aufgehetzt. Sie schmiedet einen Anschlag gegen den Bruder, nach dem Waffen in Decken eingeschlagen und unter dem Vorwande, das sei der Tribut, nach Dänemark gebracht werden. Die mit der trügerischen Last befrachteten Schiffe fahren nach der von Hrólf gegründeten Stadt Lethra, wo dieser den Hiarthwar zu einem prächtigen Mahle einladet. Hrólfr gibt sich dem Genusse von Speise und Trank hin, während die Gäste sich sehr zurückhalten und, nachdem die anderen in Schlaf gesunken sind, in ihre Schlafkammern schleichen. Sie versorgen sich mit den verborgen gehaltenen Waffen und fallen mit diesen über die Schläfer her.

In dieser Nacht weilte Hialto auf dem Lande bei einem Weibe. Er hörte den Kampflärm und brach sogleich auf, seinem Könige zu helfen, die Frau aber fragte ihn, wen sie nach ihm lieben solle. Da beißt ihr Hialto die Nase ab und antwortet, darin lasse er ihr freie Wahl. Sodann eilte er in die Stadt und streckte die Feinde scharenweise nieder. Als er an der Kammer des schlafenden Biarko vorbeikommt, ruft er[5]):

Ocius evigilet, quisquis se regis amicum
Aut meritis probat aut sola pietate fatetur. a)

Wachet nun, wachet,
Wackere Freunde,
Adils des edeln
All ihr Gesellen!

Er fährt fort:

Non ego virgineos iubeo cognoscere ludos
Nec teneras tractare genas aut dulcia nuptis
Oscula conferre et tenues astringere mammas,
Non liquidum captare merum tenerumve fricare
Femen et in niveos oculos iactare lacertos.
Evoco vos ad amara magis certamina Martis. b)

Ich weck euch nicht zum Weine
Noch zum Weiberkosen,
Ich weck euch zu Hilds
Hartem Spiele.

Von seinem Rufe erwacht Biarko und ruft seinem Knechte zu:

Surge puer crebroque ignem spiramine pasce;
Verre larem ligno et tenues dispelle favillas.
Scintillas extunde focis, ignisque iacentes
Erige relliquias et opertas elice flammas.
Languentem compelle larem producere lumen,
Ardenti rutilas accendens stipite prunas.
Proderit admota digitos extendere flamma.
Quippe calere manu debet, qui curat amicum,
Et nocui penitus livoris pellere frigus. c)

Steh auf nun, Knecht!
Kehr die Asche weg!
Zu flackernder Flamme
Entfache die Glut!
Von Knorren und Kienholz
Knistre die Lohe:
Warmer Händedruck
Ziemt werten Gästen.

Biarko weiß also noch immer nicht, was vorgeht, er greift daher auch nicht in den Kampf ein. Hialto aber muntert die Gefolgen Hrólfs auf:

Dulce est nos domino percepta rependere dona,
Acceptare enses famaeque impendere ferrum.
En virtus sua quemque monet meritum bene regem
Rite sequi dignaque ducem gravitate tueri.
Enses Teutonici, galeae armillaeque nitentes,
Loricae talo immissae, quas contulit olim
Rolvo suis, memores acuant in proelia mentes.
Res petit et par est, quaecunque per otia summa
Nacti pace sumus, belli ditione mereri
Nec laetos cursus moestis praeponere rebus
Aut duris semper casus praeferre secundos. d)

Zur Schildburg schart euch
Um den Schatzspender!
Glänzende Gaben
Gilt es zu lohnen:

Silberne Ringe
Und Saxschwerter,
Breite Brünnen
Und blinkende Helme.

Mit Macht drängt der Feind heran, und gegen Hiarthwar erhebt Hialto den Vorwurf des Verrates:

Quid te, Hiarthvare, loquar? quem Sculda nocente replevit
Consilio tantaque dedit crudescere culpa?
Quid te, infande, canam, nostri discriminis auctor,
Proditor eximii regis, quem saeva libido
Imperii tentare nefas furiisque citatum
Coniugis aeternam pepulit praetendere noxam? e)

Sann Skuld den Verrat?
Reizten dich Nornen?
Wer hetzte dich, Hjörward,
Zu heillosem Frevel?
Treulos betrogst du
Den trefflichsten Fürsten,
Das Reich ihm neidend,
Der Nordlande hehrsten.

Auch Ruta, Hrólfs Schwester und Biarkos Gattin, ruft Hialto zum Streite, und diesem selbst gelten seine Worte, als er neuerlich an seiner Kammer vorbeikommt:

Ut quid abes Biarco? num te sopor occupat altus?
Quid tibi, quaeso, morae est? Aut exi, aut igne premeris.
Elige quod praestat! eia! concurrite mecum.
Igne ursos arcere licet; penetralia flammis
Spargamus, primosque petant incendia postes. f)

Auf, Bödwar Biarki,
Du bärenstarker,
Frisch ins Gefecht,
Eh dich Feuer umschließt!
Brand scheucht Bären:
Die Burg mag entflammen;
Die Hochsitzsäulen
Fasse heiße Lohe!

Nun gedenkt Hialto der Tat Hrólfs, wie er Rörik, den Sohn des Bokus[6]), fällte, rühmt seine Freigebigkeit und fährt dann fort:

Tam praeceps in bella fuit, quam concitus amnis
In mare decurrit, pugnamque capessere promptus,
Ut cervus rapidum bifido pede tendere cursum. g)

So stürmte Hrolf
In der Streiter Schar,
Wie tosender Wildbach
Zu Tale braust;
So eilte allen
Der Edling voran
Wie der hohe Hirsch
Vor hurtigem Wild.

Schon feuchtet das Blut der Dänen den Boden, rastlos dringt Hiarthwar vor. Inmitten des Getümmels aber lächelt Hrólfr, er blickt heiter in den Schrecken des Kampfes, der Enkel des Frotho; so sei Furcht auch seinen Gefolgen ferne, dann wird Ruhm, der nicht stirbt, ihnen ins Grab nachfolgen. Die späteste Nachwelt wird die Heldentat im Liede feiern.

Wieder ruft er nach diesen Worten Biarko an, und jetzt greift dieser in den Kampf ein. Er rühmt sich seiner früheren Taten, wie er Aguer besiegt hat, den größten Helden, dem er je begegnet ist, und der dem Tode entgegenlachte. Hrólfs Getreue aber sind alle gefallen. Biarko hat so viele Feinde gefällt, daß ihre Leichen einen Wall vor ihm bilden:

Quanquam adeo solus multorum funere leto
Corpora tradiderim pugnans, ut imagine collis
Editus e truncis excresceret artubus agger
Et speciem tumuli congesta cadavera ferrent.
Et quid agit, qui me nuper prodire iubebat,
Eximia se laude probans, aliosque superba
Voce terens et amara serens opprobria, tanquam
Uno bissenas complexus corpore vitas? h)

Nun häufte ich mir hoch
Den Hügel aus Leichen,
Einzig noch steh ich
Im Sturme der Hild.
Wo blieb nun Hjalti,
Der herrisch mich schmähte,
Als ob zwölf Leben
Zu verlieren er hätte?

Hialti gibt Antwort:

Quanquam subsidio tenui fruor, haud procul absum;
Hac quoque, qua stamus, opus est ope, nec magis usquam
Vis aut lecta manus promptorum in bella virorum
Exigitur. Iam durae acies et spicula scutum
Frustatim secuere meum, partesque minutim
Avulsas absumpsit edax per proelia ferrum.
Prima sibi testis res est seque ipsa fatetur.

Fama oculo cedit, visusque fidelior aure est.
Rupti etenim clypei retinacula sola supersunt,
Sectus et in gyro remanet mihi pervius umbo.
Et nunc, Biarco, viges, quanquam cunctatior aequo
Extiteris damnumque morae probitate repensas. i)

Fest steht Hialti noch,
Nicht fern von dir,
Glaube dem Auge,
Wenn dem Ohr du nicht traust!
Harte Arbeit
Unsre Hände verrichten;
Klein ist die Folgschar,
Wo doch viele nottun.
Zerhauen ward mir
Bis zum Handgriff der Schild,
Hiebe treffen uns
Wie Hagelkörner;
Heute Abends sind wir
Odins Gäste.
Sühnst du endlich
Dein Säumen, Biarki?

Ungerecht ist, so antwortet Biarko, dieser harte Vorwurf:

Carpere me necdum probrisque lacessere cessas?
Multa moras afferre solent. Namque obvius ensis
Cunctandi mihi causa fuit, quem Sveticus hostis
In mea praevalido contorsit pectora nisu.
Nec parce gladium capuli moderator adegit;
Nam quantum in nudo vel inermi corpore fas est,
Egit in armato; sic duri tegmina ferri
Ut molles traiecit aquas; nec opis mihi quicquam
Aspera loricae poterat committere moles. j)

Schiltst du mich noch
Mit hartem Vorwurf?
Nicht Tadel trifft mich,
Wenn träger ich kämpfe:
Der Schweden Schwert
Traf schwer meine Brust,
Das der Walstatt Gewand
Wie Wasser durchschnitt.

Zornig gedenkt er Odins und fragt Ruta, ob sie ihn erblicke. Diese fordert den Gatten auf, durch die Beuge ihres Armes hindurchzusehen, dann werde er Odin schauen. Aber Biarko

hat nur Worte des Zornes und der Verachtung für den Gott, den er schlagen würde, wenn er sich in den Kampf mischte. Für ihn und Hialto aber gilt es jetzt nur noch zu sterben:

Ante oculos regis clades speciosa cadentes
Excipiat. Dum vita manet, studeamus honeste
Posse mori clarumque manu decerpere funus.
Ad caput extincti moriar ducis obrutus, ac tu
Eiusdem pedibus moriendo allabere pronus,
Ut videat, quisquis congesta cadavera lustrat,
Qualiter acceptum domino pensavimus aurum.
Praeda erimus corvis aquilisque rapacibus esca,
Vesceturque vorax nostri dape corporis ales.
Sic belli intrepidos proceres occumbere par est,
Illustrem socio complexos funere regem. k)

Der Aar fliegt näher
Nach Atzung gierig;
Es folgt ihm der Rabe,
Froh der Leichen.
Beider Beute
Müssen bald wir werden,
Dem tapfersten Fürsten
Im Tode gesellt.
Hrolf zu Häupten
Hinsank Bjarki;
Du, Hjalti, liege
Zu des Herrschers Füßen!
Deß wird gewahr,
Wer den Wal durchspäht,
Wie dem reichen König
Die Ringe wir lohnten.

Nach diesem Heldenkampfe ist ein einziger Gefolge Hrólfs am Leben geblieben, und das ist Wiggo. Als Hiarthwar bedauert, daß alle Mannen Hrólfs gefallen sind, und sagt, daß er einen Gefolgen des toten Gegners gerne bei sich aufgenommen hätte, wird ihm Wiggo gebracht. Er fragt ihn, ob er in seinen Dienst treten wolle, und Wiggo bejaht das. Da reicht ihm Hiarthwar sein gezücktes Schwert, Wiggo aber verlangt, es beim Griffe zu fassen: So habe es Hrólfr gehalten, wenn er seinen Mannen ein Schwert gereicht habe. Hiarthwar erfüllt seinen Wunsch, Wiggo aber faßt das Schwert und bohrt es dem Könige in die Brust: So erfüllt er sein Gelöbnis, Hrólf zu rächen. Hiarthwar war so am selben Tage gefallen, an dem er die Herrschaft erlangt hatte, und die Seinen folgten ihm alsbald, von den Seeländern erschlagen, in den Tod.

Saxos Bericht, mit dem im wesentlichen die übrigen dänischen Quellen übereinstimmen, wird in den Hauptzügen durch die isländischen Überlieferungen bestätigt, von denen allerdings die Saga von Hrólf Kraki wesentlich weiter ausholt. Snorri, der in der Ynglingasaga und in

der Edda von Hrólf Kraki erzählt, bietet einen zum Teil abweichenden Bericht. Nach der Ynglingasaga kommt einmal König Adils mit einem Heere nach Sachsenland, wo er raubt und plündert. König im Lande ist Geirþiófr, seine Gattin heißt Álof. Unter den gefangenen Viehhütern, die samt ihren Herden weggeführt werden, ist ein wunderschönes Mädchen namens Yrsa, an dem Adils so großen Gefallen findet, daß er sie zum Weibe nimmt. In Hleidra herrscht zu dieser Zeit Helgi Hálfdanssohn, und dieser zieht mit einem großen Heere gegen Adils. Adils muß fliehen, Helgi aber macht große Beute und nimmt Yrsa gefangen. Er nimmt sie mit nach Hause und vermählt sich mit ihr. Der Sohn der beiden ist Hrólfr Kraki. Als dieser drei Jahre alt ist, kommt Álof nach Dänemark und sagt Yrsa, Helgi sei ihr Vater, sie selbst aber ihre Mutter. Darauf trennte sich Yrsa von Hrólf, ging nach Schweden zu Adils zurück und blieb dort ihr Leben lang. Snorri erzählt dann, wie König Adils dadurch den Tod fand, daß sein Roß unter ihm strauchelte, Adils aber im Sturze auf einen Stein fiel, an dem sein Haupt zerschellte[7]). Von Hrólf Kraki berichtet er nur noch kurz dessen Tod in Hleidra.

Ausführlicher ist, was die Edda über Hrólf Kraki enthält. Zu Hrólf, dem infolge seiner Freigebigkeit und Kühnheit trefflichsten aller Könige in der alten Zeit, kam ein Bursche namens Voggr. Der König, damals noch jung an Jahren und schlank an Wuchs, fragt ihn, warum er ihn so ansehe, und Voggr antwortet: Er habe sagen hören, Hrólfr sei der größte Mann in den Nordlanden; jetzt aber sitze im Hochsitze ein kleines Pflänzchen, und das heiße König. Der König antwortet, da Voggr ihm einen Namen gegeben habe, so heiße er jetzt Hrólfr kraki. Zum Namen gehöre auch eine Gabe, und da Voggr ihm keine solche zur Namensgebung bieten könne, so solle der sie geben, der es könne. Damit streift er einen Goldring vom Arme und bietet ihn Vogg. Dieser wünscht dem Könige Heil und fügt das Gelübde hinzu, daß er den Mann töten werde, der Hrólf fälle. Der König aber lacht: „Über Kleines wird Voggr froh."

Als Beispiel für Hrólfs Tapferkeit wird erzählt, wie er einst Adils besuchte, der Yrsa, Hrólfs Mutter, zur Gattin hatte. Adils hatte Krieg gegen den Norwegerkönig Áli geführt und dazu von Hrólf Hilfe erbeten. Er versprach Hrólfs Heere Sold, diesem selber aber drei Kostbarkeiten, die er selbst wählen sollte. Hrólfr selbst konnte nicht kommen, sandte aber seine zwölf Berserker, die hießen: Bǫdvar-Biarki, Hialti hugprúdi (Hochgemut), Hvitserkr hvati (Kühn), Vǫttr, Véseti, die Brüder Svipdagr und Beigudr. Im Kampfe fiel Áli, Adils aber nahm von ihm seinen Helm Hildisvin (Kampfschwein) und sein Roß Hrafn (Rabe). Als aber die Berserker die Kostbarkeiten für Hrólf verlangten, und zwar den Helm Hildigǫlt (Kampfeber), die Brünne Finnzleif und den Ring Svíagris (Schwedenferkel), für sich selbst aber je drei Pfund Goldes, da verweigerte Adils das alles, und die Berserker zogen zornig ab. Als sie Hrólf berichteten, wie es gegangen war, stach dieser sogleich in See und fuhr samt den Berserkern gegen Upsala.

Dort empfing ihn seine Mutter Yrsa und geleitete ihn nicht zur Königs-, sondern zur Gasthalle. Als aber die Bewirtung begonnen hatte, kamen Mannen des Königs Adils und legten Scheiter auf die Feuer in der Halle, die davon so anwuchsen, daß Hrólf und seinen Leuten die Kleider vom Leibe brannten. Sie fragten dabei, ob es wahr sei, daß Hrólfr Kraki und seine Berserker weder Feuer noch Eisen flöhen. Da sprang Hrólfr auf, und mit ihm alle seine Leute. Er rief: Mehren wir noch das Feuer in Adils Hause! Damit nahm er seinen Schild, warf ihn in das Feuer und lief über ihn, während der Schild brannte, und rief dabei: „Der flieht das Feuer nicht, der darüber springt!" Hrólfs Mannen taten wie er, und sie nahmen die Männer, die das Feuer geschürt hatten, und warfen sie hinein. Da kam Yrsa und gab Hrólf ein Horn voll von Gold,

darunter den Ring Sviagris; sie hieß ihn, zu seinem Heere zu reiten. Sie sprangen auf die Rosse und ritten hinab nach Fyrisvellir, sahen aber, wie König Adils ihnen mit seinem gewaffneten Heere nachritt, um sie zu erschlagen. Da streute Hrólfr Kraki das Gold aus dem Horne auf den Weg, und als die Schweden das sahen, sprangen sie aus den Sätteln; jeder nahm, was er bekommen konnte, König Adils aber hieß sie weiterreiten und drängte selbst hitzig nach. Er ritt Sløngvir, das schnellste aller Rosse, und Hrólfr sah, daß er sich ihm näherte. Da nahm er den Ring Sviagris, warf ihn ihm zu und forderte ihn auf, ihn als Gabe anzunehmen. Gerade als Adils den Ring mit der Speerspitze vom Boden aufnahm, wandte sich Hrólfr im Sattel um, sah, wie er sich bückte, und rief: „In den Schweinsrücken habe ich den gebeugt, der der mächtigste unter den Schweden ist!" Damit schieden sie voneinander.

Die Saga von Hrólf Kraki, die in ihrem Eingange vom Brudermorde Fródis und von der Vaterrache Helgis und Hróars erzählt, führt uns Hrólfs Taten und sein Ende in einem stark ausgeweiteten Berichte vor, enthält aber überdies noch wichtige Angaben über Helgi, Hrólfs Vater, sowie über Hrólfs Helden[8]).

Über Sachsenland herrschte zu Helgis Zeit, da dieser sein Vatererbe in Dänemark angetreten hatte, eine Königin namens Ólof. Diese verhielt sich ganz so wie die Heerkönige und trug selbst im Kampfe die Waffen. Sie war schön, aber grimmen Sinnes. Es hieß, die Heirat mit ihr wäre die beste in den Nordlanden, aber sie wollte keinen Mann. Von Ólof hörte auch Helgi und begab sich mit einem Heere in ihr Gebiet. Er kam überraschend und sandte Leute zu ihr, die ihr sagen sollten, er wolle mit seinem Heere bei ihr ein Gastmahl empfangen. Ólof hatte keine andere Wahl, als zu erwidern, daß sie für Helgi und die Seinen das Mahl rüsten werde. Die beiden tranken mitsammen, Helgi aber sagte, er wolle heute abend mit Ólof den Brautlauf trinken. Als sie einwendet, allzu schnell scheine ihr Helgi vorzugehen, antwortet dieser, so gebühre es ihr wegen ihres Hochmutes. Da fügt sich Ólof Helgis Wunsch, und niemand kann an ihr erkennen, daß sie mit dem Verlaufe unzufrieden wäre. Als aber Helgi nach schwerem Trunke mit ihr das Lager aufsucht, fällt er sogleich schlafend aufs Bett, und da sticht ihn Ólof mit einem Schlafdorne. Als alle Männer hinweggegangen waren, stand sie auf, schnitt Helgi die Haare ab und rieb ihm den Kopf mit Teer ein. Dann stopfte sie Kleider in einen Ledersack, und schließlich steckte sie Helgi selbst hinein. Darauf ließ sie den Sack zu den Schiffen tragen, weckte Helgis Mannen und sagte ihnen, der König sei schon bei den Schiffen, denn es sei günstiger Wind und er wolle abfahren. Dort suchen diese vergeblich nach Helgi, finden ihn aber schließlich in seinem schimpflichen Zustande in dem Ledersack; bei dieser Gelegenheit fällt der Schlafdorn heraus, so daß Helgi erwacht. Dieser war gegen Ólof sehr erzürnt, aber sie hatte in der Zwischenzeit ein mächtiges Heer versammelt, so daß Helgi so schnell wie möglich abziehen mußte. Er dachte aber an Rache und kehrte später wieder zu Ólofs Wohnsitz zurück. Er legte seine Schiffe in eine verborgene Bucht und hieß seine Mannen drei Tage auf ihn warten. Er zieht schlechte Kleider an und begibt sich in die Nähe von Ólofs Burg, wo er einem Knechte sagt, er sei zwar ein Bettler, habe aber doch Glück gehabt im Walde und einen Schatz gefunden. Er geht mit dem Knechte in den Wald und zeigt ihm Kisten mit Gold und Silber, die er in Wahrheit selbst dort versteckt hat. Er sagt aber, er wolle der Königin den Schatz, den er in ihrem Lande gefunden habe, nicht verhehlen, und der Knecht begibt sich zu Ólof, der er von dem Funde erzählt. Diese ging in ihrer Habgier mit dem Knechte in finsterer Nacht zu der Stelle, wo der Schatz verborgen war, und so fiel sie Helgi in die Hände. Nun muß sie seinen Willen erfüllen, und sie ruhen viele Nächte beisammen.

Helgi begibt sich nach seinem Abschiede wieder auf Wikingfahrt, Olof aber gebiert eine Tochter, auf die sie ihren Unwillen überträgt. Sie hat einen Hund, der Yrsa heißt, und nach dem erhält das Mädchen den Namen Yrsa. Yrsa ist sehr schön, muß aber, als sie zwölf Jahre alt ist, die Herde hüten und glaubt, die Tochter eines Bauern und einer Bäuerin zu sein. Denn die Königin hatte ihr Erlebnis so verheimlicht, daß nur wenige davon und von dem Kinde wußten. Als Yrsa dreizehn Jahre alt geworden war, kam Helgi wieder, als Bettler verkleidet, ins Land. Er sah eine große Herde und dabei ein junges schönes Mädchen. Auf seine Frage sagt sie, sie sei eine Bauerntochter und heiße Yrsa. Helgi aber meint, ihre Augen seien nicht die eines Knechtes. Er faßt Liebe zu ihr und sagt, das sei recht, daß ein Bettler eine Bauerntochter zum Weibe habe. Yrsa bittet ihn, von ihr zu lassen, er aber nimmt sie zu sich auf sein Schiff und segelt mit ihr nach Dänemark. Als Olof von dem Geschehenen hörte, schweigt sie, als ob sie von allem nichts wüßte; sie sinnt aber Trug und glaubt, die Angelegenheit werde Helgi zu Schmach und Schande ausschlagen. Helgi feiert Brautlauf mit Yrsa und liebt sie sehr.

Die Saga schiebt an dieser Stelle nunmehr eine andere Erzählung ein. Helgi hat einen kostbaren Ring, den wollten auch sein Bruder Hróarr und seine Schwester Signy haben. Als Hróarr einmal Helgi besuchte, sagte er zu ihm, er gönne ihm, da er selbst sich doch in Nordimbraland (Northumberland) festgesetzt habe, wohl das Reich, doch wolle er den Ring von ihm haben. Helgi erfüllt seinen Wunsch, und die beiden scheiden in Frieden und Eintracht.

Jarl Saevill, Signys Gatte, ist gestorben, und sein Sohn Hrókr ist sein Nachfolger. Seine Mutter erzählt ihm von dem Ringe, den Helgi und Hróarr hatten, und fügt hinzu, ihm gebühre auch ein Teil des Reiches, da sie und Saevill den Brüdern bei der Vaterrache beigestanden seien. Hrókr begibt sich darauf zu Helgi nach Dänemark und verlangt den dritten Teil von Dänemark oder den kostbaren Ring; denn er wußte nicht, daß Helgi diesen Hróar gegeben hatte. Helgi weist Hróks Ansinnen zurück und sagt überdies, den Ring habe er nicht, sondern Hróarr. Hrókr begibt sich darauf zu Hróar und verlangt den Ring von diesem. Als er auch hier abgewiesen wird, verlangt er den Ring wenigstens zu sehen, und als Hróarr diesen Wunsch erfüllt, schleudert Hrókr das Kleinod ins Meer. Über diese Übeltat erzürnt läßt Hróarr dem Hrók einen Fuß abhauen und ihn nach Hause schicken. Doch heilt die Wunde bald, Hrókr sammelt ein Heer, überfällt Hróar und tötet ihn. Er will sein Reich in Besitz nehmen und verlangt Ogn, die Witwe des Oheims, zum Weibe. Diese erwartet ein Kind von Hróar und sendet Helgi Botschaft, daß sie, die ihr alter Vater nicht schützen kann, zur Ehe mit dem Mörder ihres Gatten gezwungen werden soll, obwohl sie ein Kind erwartet. Helgi beschließt auf diese Kunde, seinen Bruder zu rächen, und als Ogn einen Sohn geboren hat, der den Namen Agnar erhält, zieht er gegen Hrók. Dieser unterliegt und wird gefangen. Helgi läßt ihm Arme und Schienbeine brechen und sendet ihn so in sein Reich zurück.

Nach dem Ringe, den Hrókr ins Meer geschleudert hatte, hatten viele vergeblich gesucht. Als aber Agnarr zwölf Jahre alt geworden war, ließ er sich genau die Stelle beschreiben, wo die Tat geschehen war, und tauchte nach dem Ringe. Zweimal suchte er vergeblich, das dritte Mal aber holte er den Ring des Vaters aus der Tiefe. Durch diese Tat wurde er noch berühmter als sein Vater gewesen war.

Die Saga wendet sich nun wieder Helgi und Yrsa zu. Der Sohn der beiden ist Hrólfr. Als Olof hört, daß das Paar mit seinem Lose wohl zufrieden ist, enthüllt sie Yrsa ihre Abkunft, und das hat zur Folge, daß diese sich von Hrólf trennt und mit ihr nach Sachsenland fährt. Davon

hört der mächtige und habgierige Schwedenkönig Adils und besucht Olof und Yrsa. Er wirbt um Yrsa, und obwohl diese wenig Freude an der Heirat hat, kommt es schließlich doch zu dieser Verbindung. Von dem allen hört Helgi erst, als Adils bereits mit Yrsa nach Upsala gefahren ist. An einem Julabende ist Helgi zu Bette gegangen, da hört er, wie etwas an seine Tür kommt. Er schließt die Türe auf, weil es ihm unköniglich scheint, einen Armen bei schlimmem Wetter draußen zu lassen, und ein zerlumptes Wesen kommt herein, das sagt, Helgi habe wohl gehandelt. Dieser antwortet ihm, es solle Stroh und Bärenfell über sich breiten, doch bittet es, ins Bett kommen zu dürfen; denn, sagt es, „mein Leben hängt daran". Dem König scheint es wohl unheimlich, aber, entgegnet er, „wenn es so ist, wie du sagst, so liege hier am Bettpfosten in deinen Kleidern, das wird mir wohl nichts schaden." Er wendet sich von dem Wesen ab. Nach einer Weile blickte er sich aber über die Achsel um und sah, daß da die schönste Frau lag, die er je gesehen hatte. Er wandte sich ihr sogleich freundlich zu. Sie sagte, sie wolle sich nun hinwegbegeben, und Helgi habe sie aus großer Not erlöst. Viele Könige hatte sie aufgesucht, um von dem Geschicke befreit zu werden, das ihre Stiefmutter ihr auferlegt hatte, aber vergebens. Nun aber wolle sie scheiden, und Helgi solle sie nicht berühren. Das will Helgi aber nicht zugeben, und sie muß bei ihm bleiben. Am nächsten Morgen nimmt die Frau Abschied und sagt dabei Helgi, daß sie ein Kind haben würden. Im nächsten Winter solle er nach dem Kinde in seinem Schuppen sehen, oder er werde es entgelten, wenn er das unterlassen sollte. Nach diesem Erlebnisse war der König fröhlicher als zuvor, die Zeit verging, und er dachte nicht mehr an das Geschehene. Nach drei Wintern ritten aber drei Männer um Mitternacht zu dem Hause, in dem der König schlief. Sie hatten ein kleines Mädchen bei sich, das sie am Hause niedersetzten. Auch eine Frau war bei dem Kinde, die sagte zum Könige, seine Nachkommen sollten es entgelten, daß er sein Wort nicht gehalten habe, er aber Nutzen davon haben, daß er sie aus ihrer Not erlöst habe. Das Kind da aber sei ihrer beiden Tochter und heiße Skuld. Hierauf ritten alle hinweg, und Helgi sah die Frau, die eine Elfin gewesen war, niemals wieder. Skuld wuchs bei Helgi auf und war grimmen Sinnes.

Helgi fuhr auf Wikingerfahrt, um seinen Kummer zu vergessen, und schließlich zog er gegen Upsala, um Yrsa mit sich fortzuführen. Als Adils von seiner Ankunft erfährt, nimmt er ihn auf Yrsas Wunsch gut auf und ladet ihn zu Gaste. Helgi ist froh, mit Yrsa sprechen zu können, und diese sucht die beiden zu versühnen. Adils aber hat erkannt, daß Helgis Liebe zu Yrsa immer noch lebt. Er läßt ihm durch seine zwölf Berserker einen Hinterhalt legen, und als sich Helgi zu seinen Schiffen begeben will, wird er überfallen und von der Übermacht getötet. Von diesem Geschehen hört Yrsa erst, als alles vorüber ist. Sie zürnt Adils wegen seines Verrates schwer, und obwohl dieser sie zu versühnen sucht, bleibt ihr doch der Groll gegen ihn.

Helgis Nachfolger ist Hrólfr, der so berühmt ist, daß die tüchtigsten Kämpen zu ihm stoßen. Hrólfr sendet einmal seiner Mutter Yrsa Botschaft, sie möge ihm die Habe schicken, die Adils seinem Vater Helgi nach dessen Tode abgenommen hatte. Yrsa ist wohl geneigt, diesen Wunsch zu erfüllen, sendet aber Hrólf die Antwort, Adils sei so habgierig, daß Hrólfr selbst kommen müsse; sie werde ihm dann mit ihrem Rate beistehen.

Wikingzüge hindern vorerst Hrólf an seiner Fahrt zu Adils. Er erlangt große Macht und viele Könige werden ihm zinspflichtig; die bedeutendsten Kämpen suchen den Dienst bei ihm, weil er viel freigebiger ist als andere Könige.

Mit Hrólfs Schwester Skuld ist Hjǫrvardr, ein mächtiger König, vermählt. Einmal ladet Hrólfr seinen Schwager zum Gastmahle und gibt diesem sein Schwert zu halten, während er

einen Gürtel umbindet. Nachher aber sagt er zu ihm, der sei des anderen Untertan, der ihm das Schwert halte, während er den Gürtel umbinde. Hiǫrvardr ist darüber sehr aufgebracht, aber ändern kann er das Geschehene nicht[9]) und muß Hrólf so wie andere Unterkönige Zins zahlen.

Eines Tages hält Hrólfr ein Gelage ab und freut sich über die mächtigen Kämpen, die ihm dienen. Als er Bǫðvar fragt, ob es noch einen König gebe, der ihm gleichkomme, antwortet dieser, das sei nicht der Fall; wohl aber werde Hrólfs Ansehen dadurch vermindert, daß er die Habe seines Vaters noch nicht von Aðils heimgeholt habe. Hrólfr, der an Aðils den Tod seines Vaters zu rächen hat, beschließt nunmehr die Fahrt, deren Schwierigkeit er erkennt, und rüstet sich mit hundert Mann, zwölf Kämpen und zwölf Berserkern zur Fahrt. Unterwegs kommen sie zu einem Bauern, der sie zu sich einladet. Der Bauer nennt sich Hrani und bewirtet die Gäste vortrefflich; er scheint überdies der weiseste Mann zu sein, den sie jemals getroffen haben. Als sie sich jedoch zum Schlafen legen, beginnt es furchtbar zu frieren, und alle hüllen sich ein, so gut sie können, nur Hrólfs Kämpen nicht, die mit ihrer bisherigen Bekleidung zufrieden sind. Am nächsten Morgen rät Hrani Hrólf, die Hälfte seiner Mannen wieder nach Hause zu senden, denn wer schon die Kälte nicht ertragen habe, werde die Fährlichkeiten bei Aðils noch weniger überstehen. Hrólfr befolgt den Rat und nimmt Abschied. Am nächsten Abende findet er wieder ein kleines Gehöft, und der Bauer scheint derselbe zu sein wie der erste Wirt. Dieser fragt sie, warum sie so oft kämen, Hrólfr aber denkt an Zauberei. In der Nacht kommt über Hrólfs Mannen ein großer Durst, so daß alle trinken müssen. Am nächsten Morgen rügt das der Bauer und sagt, wer in der Nacht trinken müsse, habe wenig Ausdauer; größere Prüfung werde man bei Aðils zu erdulden haben. Da ein starkes Unwetter einbricht, bleibt Hrólfr mit den Seinen den Tag über bei Hrani, abends aber wird ein mächtiges Feuer entzündet, und es wird so heiß, daß alle vom Feuer wegeilen, ausgenommen Hrólfr und seine Kämpen. Da rät Hrani, daß niemand die Reise fortsetzen solle außer Hrólf und seinen zwölf Kämpen, weil so allein die Hoffnung auf Rückkehr bestehe. Hrólfr hat zu Hrani Vertrauen gefaßt und befolgt dessen Rat; er schickt sein ganzes Gefolge mit Ausnahme der zwölf Kämpen, die mit ihm die Reise fortsetzen, nach Hause zurück.

Aðils läßt die Ankömmlinge wohl empfangen, hört aber, wie Bǫðvarr den Auftrag gibt, auf die Rosse zu achten. Da befiehlt er, den Rossen Schwanz und Mähne abzuschneiden und die Tiere so zu schänden. Da König Aðils sich nirgends sehen läßt, werden die Männer mißtrauisch und beschließen, nicht erkennen zu lassen, wer von ihnen Hrólfr sei. Als sie in die Halle treten, ist dort manche Falle für sie aufgerichtet, doch sehen sie Aðils auf seinem Hochsitze. In der Halle sind Fanggruben bereit, und hinter den Vorhängen lauert ein Hinterhalt. Es kommt zum Kampfe, in dem Aðils Mannen übel mitgespielt wird. Als Aðils sieht, daß sein Plan gescheitert ist, läßt er die Halle reinigen und ein Langfeuer entzünden, an dessen einer Seite er und seine Gefolgen sitzen, während gegenüber Hrólfr und die Seinen Platz nehmen. Hrólfs Mannen legen ihre Rüstung nicht ab. Die Mannen von Aðils und Hrólf sprechen eine Zeitlang miteinander, dann aber sagt Aðils zu seinen Leuten, sie sollten das Feuer vergrößern, damit man sehe, wer von den Gästen eigentlich Hrólfr sei. Die Fremden würden das Feuer nicht fliehen, wenn es auch heiß werde. Das tut Aðils aber, weil er glaubt, Hrólfr könne das Feuer nicht so gut ertragen wie die anderen, und daher hofft, diesen so zu erkennen. Hrólfr aber, der einst gelobt hatte, weder Eisen noch Feuer zu fliehen, erkennt Aðils Absicht, ihn und die Seinen zu verbrennen. Die Glut kommt nahe an sie heran und faßt schon ihre Kleider. Da werfen sie ihre Schilde auf das Feuer, und Hrólfs Mannen Svipdagr und Bǫðvarr rufen:

Aukum nú eldana	Laßt in Adils Gastsaal
at Aðels borg!	die Glut uns noch anfachen!

Da warf jeder einen Mann von denen, die den Brand geschürt hatten, ins Feuer mit den Worten, sie sollten jetzt das Feuer genießen, das sie entfacht hätten. Hialti ergriff den dritten und schleuderte auch ihn ins Feuer, und so erging es jedem, der das Feuer geschürt hatte. Als das geschehen war, rief Hrólfr:

Ei flýr sá eldinn	Wer das Feuer durchschreitet,
sem yfir hleypr!	fürchtet es nicht.

Darauf springen alle über das Feuer und wollen Adils angreifen, der sich dadurch rettet, daß er sich in den Baum flüchtet, der in der Halle stand und innen hohl war. So entkam er aus der Halle. Er begibt sich zu Yrsa, die ihn zornig empfängt und ihm vorwirft, nach der Ermordung Helgis wolle er jetzt auch ihren Sohn töten.

Yrsa begibt sich jetzt zu Hrólf und grüßt ihn freundlich. Sie sendet ihm auch einen Mann, der ihm dienen soll. Als dieser Hrólf sieht, sagt er, der Mann da sei schmalgesichtig, und eine dünne Stange (kraki) habe er in seinem Antlitze – oder sei das ihr König? Hrólfr sagt, da er ihm einen Namen gegeben habe, so müsse er ihm auch etwas als Angebinde geben; Vöggr aber – so heißt der Mann – antwortet, er sei arm und habe nichts. Da sagt Hrólfr, dann müsse der etwas geben, der es dazu habe, zieht einen Goldring von der Hand und gibt ihn Vögg. Dieser dankt für die Gabe, die er eine große Kostbarkeit nennt, und als der König seine Freude sieht, sagt er:

Litlu verðr Vöggr feginn. Über eine kleine Gabe wird Vöggr froh.

Vöggr aber stellt einen Fuß auf die Bank[10]) und gelobt, Hrólf zu rächen, wenn er länger lebe.

Hrólfr und die Seinen erwarten, daß Adils sich seiner Flucht aus der Halle wegen rächen werde, und wirklich hört man abends ein großes Getöse. Dieses stammt von einem Eber, den Adils in die Halle schickt, und der ein so großes Ungetüm ist, daß niemand ihm widerstehen kann. Hrólfr hat aber einen Hund namens Gram, der sehr stark und tapfer ist; den hetzt Böðvarr gegen den Eber. Er schlägt auch mit dem Schwerte nach ihm, das aber nicht beißt. Der Hund Gram reißt dem Untiere aber die Ohren und zugleich das Fleisch von den Backen weg, und da sinkt der Eber zu Boden. Nun kommt Adils mit seinem Heere und wirft Feuer in das Haus. Da brechen Hrólfr und die Seinen die Bretterwand des festgefügten Hauses durch und kommen so ins Freie. Es entbrennt ein schwerer Kampf, in dem viele Mannen des Königs Adils fallen, der selbst flieht. Während des Kampfes kommt Hrólfs Habicht geflogen, setzt sich auf Hrólfs Achsel und gebärdet sich wie ein Sieger. Als man nach der Ursache forscht, sieht man, daß er alle Habichte des Königs Adils getötet hat.

Nun begibt sich Hrólfr mit den Seinen in die Halle und setzt sich auf die Königsbank. Er läßt nach den Rossen sehen, und der Bote kommt zurück und meldet, wie übel den Tieren mitgespielt wurde. Hrólfr sagt indes nur, Adils bleibe stets sich selber gleich. Später kommt Yrsa in die Halle und begrüßt Hrólf. Sie rät ihm, nicht länger zu verweilen, weil Adils ein großes Heer gegen ihn zusammenziehe und sie alle töten wolle. Sie gibt Hrólf ein großes Silberhorn mit den besten Ringen des Adils, darunter den Ring Svíagrís, der ihn mehr wert dünkt als alle Ringe sonst. Sie gibt ihm überdies so viel Gold und Silber, daß der Wert kaum abschätzbar ist.

Yrsa läßt dann zwölf Rosse vorführen, davon sind elf rot, eines aber ist weiß wie Schnee, und darauf soll Hrólfr reiten. Das alles ist aber, wie Yrsa sagt, weit mehr, als Helgi besessen hatte und Hrólfr als dessen Erbe von Adils zu fordern hat. So nimmt denn Hrólfr von seiner Mutter Abschied.

Auf dem Wege sah Hrólfr einen großen Goldring liegen, nahm ihn aber nicht auf – denn, meinte er, er sei dahin geworfen, um sie aufzuhalten. Er warf neben diesen einen noch einen zweiten Ring und verbot auch seinen Mannen, ihn aufzuheben. Bald hörten sie Hörner blasen, und eine große Schar setzt ihnen nach. Da streut Hrólfr aus dem Horne Gold auf den Weg, den sie reiten, so daß dieser ganz von Gold funkelt. Als die Verfolger das sehen, springen sie ab und streiten um die Ringe, denken aber nicht mehr an die Verfolgung. Vergeblich mahnt Adils mit zornigen Worten, er allein sprengt Hrólf nach. Als Hrólfr ihn kommen sieht, wirft er auch den Ring Sviagris auf den Weg. Adils will den Ring mit der Speerspitze aufnehmen und beugt sich vom Rosse hinunter, Hrólfr aber benützt die Gelegenheit und versetzt ihm einen schimpflichen Hieb. Dazu sagt er, nun könne er König Hrólf erkennen. Er nimmt dann den Ring wieder auf, und sie scheiden für immer voneinander.

Auf dem Heimwege kommen die Helden wieder zum Bauern Hrani, der sie einladet und bewirtet. Er bietet Hrólf Waffen zum Geschenk an, Schild, Schwert und Brünne, aber Hrólf dünken sie abscheulich und er weist sie zurück. Darüber ist Hrani sehr zornig, er lehnt es ab, die Gäste zu beherbergen, und sie müssen in finsterer Nacht weiterreiten. Unterwegs kommen aber Bǫdvar Bedenken, ob es wohl richtig war, die Waffen zurückzuweisen, und Hrólfr erkennt, daß der Bauer in Wahrheit Ódinn war – er hatte auch nur ein Auge. Nun kehren sie zwar um, aber ihre Mühe ist vergeblich, denn das Gehöft ist verschwunden.

Lange Zeit sitzt nun Hrólfr in Frieden in Dänemark, und niemand wagt es, gegen ihn zu ziehen. Seine Schwester Skuld reizt aber ihren Gatten Hiǫrvard auf, die Abhängigkeit von Hrólf abzuschütteln. Sie ersinnt dazu einen listigen Plan. Hrólfr wird gebeten, die Schatzung für die nächsten drei Jahre auf einmal entgegenzunehmen, und erfüllt diesen Wunsch. Dann sammelt Skuld ein Heer von allerlei schlechtem Volke, und als die Zeit gekommen war, zogen sie nach Dänemark. Sie kamen dort am Julabende an, und Hrólfr und die Seinen hatten tüchtig getrunken. Hiǫrvardr und Skuld errichteten vor der Burg große Zelte. Sie führten auch zahlreiche Wagen mit Waffen und Rüstungen mit sich. Darum aber kümmert sich Hrólfr nicht, sein einziges Streben war, seine Gäste gut zu empfangen und durch seine Freigebigkeit berühmt zu werden. Er und seine Kämpen aber hatten niemals den Göttern geopfert, sondern trauten nur auf ihre eigene Macht und Stärke.

Hialti der Hochgemute sah, als er auf dem Wege zu seiner Geliebten war, daß bei den Zelten Hiǫrvards und Skulds etwas im Gange war. Er suchte die Frau dennoch auf, nahm aber bald wieder Abschied. Er fragt sie, ob ihr ein Greis von achtzig Jahren oder zwei junge Burschen von zweiundzwanzig Jahren besser dünkten, und als sie antwortet, daß sie die Burschen vorzöge, beißt er ihr die Nase ab[11]). Auf dem Wege sieht er dann, daß rings um die Burg bewaffnete Scharen stehen. Er eilt in die Halle, wo Hrólfr und seine Kämpen sind, und ruft dem Könige zu, er möge erwachen. Nun sei es Zeit zu kämpfen und nicht, Frauen zu umarmen. Wenig, meint er, wird das Gold in der Halle vermehrt durch die Schatzung Skulds. Ein großes Heer mit harten Waffen und Schwertern ist da, sie gehen mit gezückten Waffen rings um die Burg. Keine freundliche Botschaft hat Hiǫrvardr für Hrólf, und in Zukunft wird er nicht mehr öfter

daran denken, das Reich von Hrólf zu fordern. Jetzt ist es an uns, sagte Hialti, das Volk des Königs zu führen, der nie an uns gespart hat. Jetzt gilt es, ihm als dem freigebigsten Herrscher Waffen, Rüstung und alles andere zu lohnen.

Auf diese Reizrede hin springen sie alle auf, Hrómundr der Harte, Hrólfr der Schnellhändige, Svipdagr und Beigadr, Hvitserkr der Rasche, Haklangr als der sechste, Hardrefill als der siebente, Haki der Kühne als der achte, Vøttr der Starke als der neunte, Starólfr als der zehnte, Hialti der Hochgemute als der elfte, Bǫdvarr Biarki als der zwölfte Kämpe. Auch König Hrólfr springt auf. Er sagt: Nun bringt uns den besten Trunk, und wir wollen trinken und fröhlich sein, und so zeigen, was für Männer das sind, Hrólfs Kämpen! Und gedenken wir nur des einen, daß unsere Tapferkeit im Gedächtnisse fortlebe; denn hierher sind die besten und tapfersten Kämpen aus allen Landen gekommen. Das aber sagt der Skuld und dem Hiǫrvard sowie ihren Mannen, daß wir heiter trinken werden, ehe wir ihre Schatzung entgegennehmen. – Skuld aber sagte, ihr Bruder Hrólfr sei ungleich anderen Königen, und sicher sei es schade um ihn; dennoch müsse es jetzt einmal zu Entscheidung kommen.

König Hrólfr sprang nun vom Hochsitze, auf dem er noch getrunken hatte, und ebenso alle seine Kämpen, nur Bǫdvarr Biarki nicht, den man nirgens sah. Darüber wunderten sich alle, es schien ihnen unwahrscheinlich, daß er gefangen oder erschlagen sei. Nun entbrennt ein furchtbarer Kampf, bald bedecken Tote den Boden, Hialti aber sprach, schon seien viele Brünnen zerhauen und viele Waffen zerbrochen, der König aber sei noch frischen Mutes. Die Stärke von zwölf Männern scheine er zu haben und manchen kühnen Mann habe er erschlagen, und König Hiǫrvardr könne nun sehen, wie das Schwert Skǫfnungr beiße, das laut an den Schädeln der Feinde erklinge.

Hiǫrvards Heer fällt haufenweise, und vor Hrólfs Mannen geht ein großer Bär einher, der mit seinen Pranken mehr Männer erschlägt als fünf von Hrólfs Kämpen zusammen. Alles, was er erreichen konnte, zermalmte er mit seinen Zähnen. Hialti, der Bǫdvar Biarki nicht sah, fragte Hrólf, was das wohl bedeute, daß Biarki sich so schone; Hrólfr entgegnete aber, dieser werde dort sein, wo er ihnen am meisten nützen könne. Hialti eilte aber nach der Herberge des Königs und sah dort Biarki untätig sitzen. Da fragte er ihn, wie lange sie auf den berühmtesten Kämpen noch warten sollten. Er möge sich erheben, sonst verbrenne er das Haus samt ihm. Eine Hauptschande sei es, daß der König sich für sie in Gefahr begeben müsse, und Biarki verliere so seinen Ruhm, den er bisher gehabt habe. Da stand Biarki auf und sagte zu Hialti, er habe jetzt dem Könige einen schlechten Dienst erwiesen. Die Feinde übten Zauberkünste, nun sei es aber schon nahe am Siege für Hrólf und die Seinen gewesen. Niemand aber außer ihm und dem Könige hätte ihn ungestraft anrufen dürfen.

Während jetzt Biarki zum Kampfe schreitet, ist der Bär aus Hrólfs Heere verschwunden, und die Lage wird nun sehr schwierig. Aus Hiǫrvards Heer bricht ein gewaltiger Eber, und aus jeder von dessen Borsten fliegt ein Pfeil, so daß Hrólfs Mannen in Massen fallen. Bǫdvarr Biarki kämpft tapfer, bis zu den Achseln sind seine Arme blutig, er türmt Erschlagene um sich her auf. Skulds Schar wird aber nicht geringer, wie viele von ihnen auch getötet werden. Daran hat Skulds Zauberei Schuld, die Toten ihres Heeres stehen wieder auf und kämpfen. Das aber sind, sagt Biarki, die ärgsten Gegner, denn gegen sie haben Hrólfs Mannen keine Macht. Wo aber, fährt er fort, ist der, der ihm vorgeworfen habe, er habe keinen Mut? Da antwortet Hialti: Hier steht der, der Hialti heißt; noch ein gutes Stück Arbeit habe ich vor mir, und der

Zwischenraum zwischen uns ist nicht allzu groß. Ich bedarf tüchtiger Männer, denn mein Schild ist ganz zerhauen, Bundesbruder! Aber wenn ich auch kräftig zuhaue, so kann ich doch nicht alle Hiebe erwidern, die mich treffen. Wir wollen uns aber nicht schonen, wenn wir abends in Walhall zu Gaste sein wollen! Biarki rühmt nun, wie er in zwölf Schlachten gekämpft und vor niemandem gewichen sei. Vorhin sei er Hiqrvard begegnet und habe von ihm einen Hieb empfangen, der ihn dem Tode nahe brachte, selbst ihm aber Hand und Fuß abgeschlagen, Seite und Rücken gespaltet — und doch kämpfte er nachher nicht weniger tapfer als vorher. Er ahne aber, daß Ódinn, der treulose, gegen sie sei, und würde ihn jemand ihm zeigen, so würde er ihn wie eine Maus zerdrücken. Denn wer könnte mehr Haß im Herzen tragen als er, da er sehe, wie seinem Lehnsherrn mitgespielt werde. Hialti aber antwortet, das Schicksal könne man nicht beugen und gegen die Natur nicht aufstehen — und damit schließt ihr Gespräch.

König Hrólfr wehrte sich tapfer, aber die ausgewählten Mannen Hiqrvards und der Skuld bildeten einen Kreis um ihn. Seine Gefolgen sind gefallen oder zu Tode wund, und so fällt auch er. Aber auch Hiqrvardr und sein ganzes Heer fallen, nur wenige Neidinge bleiben mit Skuld am Leben. Skuld beherrschte Hrólfs Reich, aber nur kurze Zeit, denn Elgfródi und Thórir hundsfótr, Biarkis Brüder, rächten diesen. Yrsa kam ihnen dabei zu Hilfe, und Vqggr war der Hauptanführer. Über König Hrólf wurde ein Hügel aufgeworfen, und ebenso über seinen Kämpen, und sie erhielten, so wie König Hrólfr den Skqfnung, ihre Waffen mit ins Grab.

Nach der Skiqldungasaga[12]) kommt Helgi auf Wikingfahrt während der Abwesenheit des Geirtiofus nach Sachsen zu der Stadt, die dessen Gattin Olava beherrscht. Da wegen der unerwarteten Ankunft des Heeres Helgis ein Widerstand unmöglich ist, wird er freundlich aufgenommen. Ein Gastmahl wird abgehalten, und Helgi will diese Nacht bei Olava ruhen. Sie fügt sich zum Scheine, aber sie weiß es so einzurichten, daß der weinselige Helgi sogleich in schweren Schlaf verfällt. Da verhöhnt Olava den Helgi dadurch, daß sie ihm die Haare scheren und sein Haupt mit flüssigem Teer bestreichen und federn läßt. So sendet sie ihn auf einem bereitgestellten Wagen zu seinen Schiffen, seinen Gefährten aber läßt sie sagen, Helgi sei bereits zurückgekehrt. Zornig über diese Schmach kehrt Helgi nach Dänemark zurück, kommt aber im nächsten Jahre wieder nach Sachsen und rächt sich. Er überfiel Olava und hielt sie durch drei Tage bei sich fest. Nach diesem Zusammensein gebiert Olava die Yrsa. Diese wird bei ihrer Mutter erzogen und heiratet später den Schwedenkönig. Helgi kämpfte gegen Schweden, raubte nach seinem Siege die Königin Yrsa und nahm sie mit nach Dänemark. Der bestehenden Verwandtschaft und der damit begangenen Blutschande unkundig heiratet er Yrsa gegen den Willen und Rat seines Bruders Roas, der die Blutsverwandtschaft erkennt. Der Ehe entstammt Rolfo, der später den Beinamen Krag erhielt. Als Olava davon hört, kommt sie drei Jahre nach der Hochzeit nach Dänemark und eröffnet Yrsa ihre Verwandtschaft mit Helgi. Yrsa erzählt alles dem Helgi, erbittet ihre Entlassung und setzt sie durch. Fünf Jahre später fällt Helgi im Kriege.

Achtjährig folgt Rolfo mit dem Beinamen Krake, dänisch Krag — das ist aber der Name für die Krähe — seinem Vater in der Herrschaft. Der Auftritt mit Vqgg wird so dargestellt, daß dieser den König ausdrücklich „Krähe" nennt. Auf Vqggs Gelübde, ihn zu rächen, antwortet Hrólfr: Litln verdr Voggur feiginn, „über Kleines wird Vqggr froh". Hrólfr hat eine Tochter Driva, die er dem Witserchus, und eine zweite namens Skur, die er dem Bodvarus zur Ehe gibt. An seinem Hofe unterhält er außer seinen beiden Schwiegersöhnen noch weitere zehn Kämpen. Rolfo tötet den Wiking und unvergleichlichen Krieger Agnar, den Vetter seines Vaters und

Sohn des Ingialld. Er unterwirft überdies den Hervardus, der gegen seinen Willen die Sculda, die Tochter des Adils und der Yrsa, also seine Schwester von Mutterseite her, zur Gattin genommen hatte.

Es folgt sodann die Erzählung von der Bitte des Adils um Unterstützung in der Schlacht auf dem Wänersee, von der Entsendung der zwölf Kämpen zur Hilfe und von der Verweigerung des Lohnes nach errungenem Siege.

Die Saga erzählt sodann vom Zuge des Rolfo gegen Schweden, von der Schändung der Rosse und von den Falken, von den für die Dänen bereiteten Fallgruben und schließlich vom Feuer, über das Rolfo mit den Worten springt: Ei flyr sa eld, sem yffer hleypur, „Nicht fürchtet das Feuer, der darüber springt". Auch die Erzählung vom Goldstreuen und vom Ringe Suija-grijs bietet keine besondere Änderung. Kurz wird auch die Geschichte von dem Bauern erzählt, dessen Waffengeschenk Rolfo ablehnt und in dem er zu spät Odin erkennt; von einem dreimaligen Zusammentreffen weiß die Saga nichts.

Der Anschlag des Hiorvardus und der Skuld kennt ebenfalls den Zug von der Schatzung in der Form, daß der Erlaß für zwei Jahre gefordert und gewährt wird. Mit diesem Gelde verschafft sich Hiorvardus die Unterstützung der Nachbarfürsten. Nach drei Jahren kommen Hiorvardus und Skullda unter dem Vorwande nach Seeland, den Zins zu bringen. Auf Wagen, die Waren nach Lethra bringen sollten, deren Lenker aber gefangengesetzt werden, werden Krieger eingeschmuggelt, und Hiorvard selbst erlangt unter dem Vorwande, die Schatzung zu bringen, samt einem Gefolge von Kriegern Zutritt. Sogleich aber besetzt er die Tore der Stadt, und nun greift das auf den Schiffen zurückgelassene Heer sogleich Rolfo an. Rolfo hatte in tiefem Schlafe gelegen, seine Mannen waren auf den Kampf nicht gefaßt. Dennoch greift Rolfo zu den Waffen und vertreibt den Feind sogar aus den Toren der Stadt, ermöglicht ihm dann aber doch wieder den Eintritt. Bis zum Abend wird gekämpft, und in der Schlacht streitet auch Odin in menschlicher Gestalt; er belebt die Leichen der Gefallenen wieder und ruft gegen die Dänen ein furchtbares Unwetter hervor. So fällt Rolfo mit fast allen seinen Leuten.

Am nächsten Morgen wird Hiorvardus von den Dänen als König begrüßt. Der Eid wird unter gleichzeitiger Berührung des Schwertes geleistet, das der auf dem Hochsitze sitzende König hält. Unter denen, die schwören wollen, ist auch Woggerus, der die letzte Schlacht überlebt hatte. Dieser ergreift den Schwertgriff und stößt die Waffe dem Hiorvard in die Brust. So hat dieser als einziger König der Dänen kaum sechs Stunden lang geherrscht.

2. Herkunft und Wesen

Die Quellen scheiden sich bei dem Berichte über die Zeugung der Yrsa deutlich in zwei Gruppen. Nach der Skiǫldungasaga und danach auch in der Ynglingasaga ist Yrsas Mutter die Gattin eines anderen, während Saxo von einer Ehe nichts weiß und die Saga ausdrücklich erklärt, Olof sei eine Heerkönigin gewesen, habe selbst die Waffen geführt und von einer Heirat nichts wissen wollen. Die Skiǫldungasaga hat aber auch den sonst nur in der Saga auftretenden Zug von dem Helgi angetanen Schimpf, und sie berichtet ausdrücklich, was in der Saga nicht der Fall ist, daß mit dem „Teeren" auch das „Federn" verbunden ist[12a]). Das Wesen und Verhalten der freierspröden Olof in der Saga macht anderseits das Verhalten Helgis durchaus verständlich,

während der Ehebruch der zweiten Gruppe ein übles Licht auf die Gestalt des Helden wirft. Daß Helgi Ólof zweimal aufsucht, berichtet im Gegensatze zu Saxos auffällig kurzem Hinweise die Skiǫldungasaga ebenso wie die Hrólfssaga, und wir haben hier offenbar den alten Aufbau vor uns. Ein Gatte der Frau spielt im Rahmen dieses Aufbaues überhaupt keine Rolle, wir hören nichts davon, daß er, dessen Ehre und Recht auf das schwerste verletzt werden, Vergeltung wenigstens versucht, und er gehört also offenbar gar nicht in den Zusammenhang. Da die Ynglingasaga als selbständiges Zeugnis ausfällt, ist der Gatte offensichtlich eine Neuerung der Skiǫldungasaga.

Eine weitere Abweichung der einzelnen Quellen voneinander besteht darin, daß nach der einen Gruppe[13]) Yrsa zuerst mit Adils verheiratet ist, dann von Helgi geraubt, nach Aufdeckung der Blutsverwandtschaft zwischen den Gatten aber wieder freigegeben wird und zu ihrem früheren Gatten zurückkehrt. Nach der zweiten Gruppe[14]) wird Yrsa zunächst Helgis Gattin und erst nach der durch die Aufdeckung der Blutsverwandtschaft bewirkten Trennung wirbt Adils um sie. Was aber in der ersten Gruppe als Zufall hingestellt wird, wobei freilich nicht klar wird, warum die Mutter die Verwandtschaft erst nach drei Jahren der neuen Ehe und nach der Geburt eines Kindes aufdeckt, ist sonst ausgesprochene Absicht. Das sagt Saxo ausdrücklich, und auch die Saga läßt daran keinen Zweifel, daß Ólof die Heirat Helgis mit der eigenen Tochter durchaus wünscht. Darum schweigt sie in der Hoffnung, die Angelegenheit werde Helgi Schmach bringen, und darum tritt sie zwischen die Gatten, als sie deren Glück sieht. Auch hier hat die Skiǫldungasaga offenbar den entstellten Verlauf. Die Ehe Yrsas mit Adils, ihr Raub durch Helgi, schließlich aber ihre Rückkehr zu Adils nach glücklicher Ehe mit dem Räuber ist von vornherein unwahrscheinlich. Wieder bieten demnach Saxo und Hrólfssaga den besseren Zusammenhang.

Schon an anderer Stelle wurde die Ähnlichkeit bestimmter Züge mit der Sage von Ragnar Loðbrók besprochen. Die Mutter Yrsas heißt bei Saxo Thora wie sonst die Gattin Ragnars[15]), und daß Yrsa als Bauernmädchen gilt und das Vieh hüten muß, entspricht dem, was sonst von Áslaug-Kráka berichtet wird. Áslaug-Kráka wird künstlich häßlich gemacht und in einer Weise zugerichtet, daß ihr Äußeres dem Namen „Kráka" entspricht. Die Bedeutung dieses Namens als „Krähe" ist durch den Zug von den drei Vögeln, die ihr Nachricht von Ragnars Verlobung mit einer anderen Frau bringen, deutlich dargetan, und daß zu dem an ihr vorgenommenen Verfahren auch das Federn gehört, läßt die ausdrückliche Angabe der Skiǫldungasaga vermuten. Im übrigen ist der Zug vom Federn in der Volksüberlieferung mit weiblichen Gestalten verbunden, so wie im Märchen von „Fitchers Vogel" die Frau durch diese List dem unerwünschten Freier entgehen soll oder in der Volkssage auf diese Weise den Teufel prellt[16]). Daß also der unerwünschte Freier so zugerichtet wird, wie es Skiǫldungasaga und Hrólfssaga berichten, widerspricht dem sonstigen Auftreten des Zuges, der in der Loðbróksage im richtigen Zusammenhange steht. Für die Loðbróksage wurde erschlossen, daß Kráka in Wahrheit Thoras und Loðbróks Tochter ist, so wie Yrsa Helgis Tochter von Thora ist, und wenn die Frau in unserer Überlieferung den Tiernamen Yrsa trägt, so hat das, wie ebenfalls schon ausgeführt, in den in diesen Zusammenhang gehörigen Volksüberlieferungen so unmittelbare Gegenstücke, daß die Bedeutung des Namens außer Zweifel steht[17]). Im Norden ist allerdings der Name Yrsa Lehngut, es ist also damit zu rechnen, daß die Gestalt ebenso wie die mit ihr verbundene Sage erst nachträglich nach dem Norden gewandert ist. Die Abweichung gegen die anderen Fassungen besteht darin, daß die Mutter die eigene Tochter dem verhaßten Helgi aus Rache über die ihr einst angetane Schmach

zuführt und erst dann dazwischentritt, als aus der Ehe ein Kind geboren wird. Ist diese Auffassung innerhalb der unmittelbar zugehörigen nordischen Quellen die ältere, so stellt sie doch im ganzen eine Neuerung gegen die ursprüngliche Überlieferung dar, wo zwar ebenfalls die sterbende Mutter den Anlaß für die Heirat zwischen Vater und Tochter gibt, aber nicht aus Haß, sondern offenbar aus völlig anderer Absicht. Denn die ebenfalls schon genannte iranische Überlieferung bezeugt, daß nur die Frau aus bestimmtem Geschlechte den Helden gebären kann, der die gesetzte Aufgabe erfüllen kann, so wie auch nach germanischer Auffassung nur das Kind Sigmunds mit der eigenen Schwester für die Rache an Hunding tauglich ist. Es ist kaum Saxos Erfindung, wenn er betont, Rolf habe die Schmach seiner Geburt durch seine Tapferkeit getilgt.

Sonderbar ist die Mitteilung der Hrólfssaga, Ólof habe ihrer Tochter aus Haß einen Hundenamen gegeben. Yrsa ist ein Tiername wie Kráka, und die Begründung für ihn ergibt sich aus den schon erwähnten sagengeschichtlichen Zusammenhängen. Wenn aber in diesem Zusammenhange ohne sachliche Begründung von einem Hundenamen die Rede ist, so erinnert das daran, daß die Saga in einem anderen Zusammenhange und mit besserem Rechte ebenfalls von Hundenamen für Menschen berichtet, nämlich bei den Hálfdansöhnen Helgi und Hróar, die ja die Hundenamen Hopp und Hó führen. Die Auffassung, daß Yrsa einen Hundenamen erhalten habe, ist also offenbar aus diesem Zusammenhange übertragen.

Die Sage von Helgi und Yrsa geht letzten Endes auf die Überlieferung von dem Helden zurück, der auf Verlangen der sterbenden Gattin nur eine Frau heiraten darf, die ganz bestimmte Voraussetzungen erfüllt. Das ist aber seine eigene Tochter, die vor dieser Heirat flieht, wobei eine Tierverwandelung eine wichtige Rolle spielt; doch kommt schließlich die Verbindung doch zustande — das ist die wichtigste, auch im außergermanischen Saggute vorhandene[18]) Abweichung von den märchenhaften Fassungen — und aus ihr geht dann der Held von besonderer Bedeutung hervor. Die Hrólfssaga erzählt noch von einem anderen Erlebnisse Helgis mit einer Frau, nämlich von der ebenfalls an anderer Stelle[19]) besprochenen Verbindung mit der Mutter Skulds. Das Wesen, das am Julabende zu Helgi kommt, von der Stiefmutter verwünscht ist, und bittet, mit dem Könige das Lager teilen zu dürfen, wird später als álfkona, als „Elfenfrau" bezeichnet, und damit hängt auch der geheimnisvolle Aufzug bei der Überbringung des Kindes sowie die Verwünschung zusammen, die über Helgis Nachkommen ausgesprochen wird. Mit der Verwünschung durch die Stiefmutter und der Art der Erlösung stimmt diese Auffassung keineswegs zusammen, die alte Überlieferung ist also geändert worden, und ihr ursprüngliches Wesen ist noch erkennbar. Denn die Verwünschung verwandelt sonst die Heldin in eine Tiergestalt, wie es zum Beispiele das Epos von Friedrich von Schwaben noch unmittelbar überliefert[20]), und das Beilager dient dann der Wiedergewinnung der menschlichen Gestalt, wie es das eine Gegenfassung darstellende Märchen vom Froschkönig und vom eisernen Heinrich weiß[21]), während sonst an der Stelle des Beilagers der Kuß steht, der die Rückverwandelung bewirkt[22]). Beilager und Kuß stehen übrigens nebeneinander in der Variante dieser Geschichte, die sich in der Grims saga loðinkinna findet[22a]). Dort ist Grims Verlobte Lopthaena von ihrer Stiefmutter in ein häßliches Trollweib verwandelt, und zu den Bedingungen für die Wiedererlangung ihrer menschlichen Gestalt gehört sowohl der Kuß als auch das Beilager. Die Geschichte endet mit der Erlösung durch den Verlobten, der schließlich die Trollhaut verbrennt, und ist insoferne ursprünglicher, als die Frau nicht elbischer Herkunft ist. An der Stelle der Tierverwandelung der Heldin steht die Dunkelgestalt. Die von der Saga gebotene Erzählung ist durchaus brüchig und bewahrt den ursprünglichen

Zusammenhang keineswegs, so daß die zugrunde liegende Überlieferung nur mehr aus Restzügen erschlossen werden kann. Wesentlich ist aber, daß in ihr eine Tierverwandelung der Heldin eine Rolle gespielt haben muß, und das mag den Anlaß dazu geboten haben, daß sie überhaupt aufgenommen wurde: Denn mit einer in Tieresgestalt auftretenden Frau hatte Helgi ja nach dem alten Sagenbestände zu tun, und wie an anderer Stelle ausgeführt ist, gehört auch das Zusammentreffen mit Skulds Mutter hierher. Das alles weist aber auf eine nicht mehr erhaltene, wohl auch schon literarische Vorstufe der Hrólfssaga, die ihrerseits mit ihrer Quelle ziemlich frei verfahren sein muß.

An Taten Helgis wird im wesentlichen nur die Rache berichtet, die er an Hrók für den Tod seines Bruders Hróar nimmt. Der Streit zwischen Oheim und Neffen ist um den kostbaren Ring entbrannt, den Hrókr, da Hróarr ihn ihm nicht geben will, ins Meer schleudert. Wie Helgi, der das Kleinod Hróar abgetreten hatte, in dessen Besitz gekommen war, wird nicht gesagt, doch handelt es sich doch wohl um das Vatererbe, das sie dem brudermörderischen Oheim als gemeinsame Beute abgenommen hatten. Die Art, wie Hróks Anspruch auf den Ring begründet wird, überzeugt wenig, und es scheint demnach auch an dieser Stelle zu einer wesentlichen Änderung gekommen zu sein. Wenn der Neffe den Oheim tötet, so ist das ein dem Sippenzwiste der Skiǫldunge wohl vertrauter Zug, da dort der Sohn den Vater am Oheime zu rächen hat. Vaterrache ist aber auch der Grund, der in der Skiǫldungasaga zum Tode Hróars führt, da dort gesagt wird, daß Rolfos Oheim Roas von seinen Vettern Raericus und Frodo, den Söhnen des Ingialldus, getötet wird. Ingialld heißt aber in der Skiǫldungasaga der Brudermörder, der von Helgi und Hróar getötet wird. Diese Verhältnisse finden sich ähnlich, wenn auch mit vertauschten Namen, bei Saxo wieder[23]). Dort heißt der Brudermörder Frotho, seine Neffen sind Harald und Haldan. Harald wird aber von Frothos Sohne Ericus in drei Schlachten besiegt und in der vierten erschlagen. Da wendet sich Haldan gegen Eric, der gefangen und gebunden wilden Tieren zur Beute ausgesetzt wird. Hierher gehört aber auch, daß Hothbrod Helgis Bruder Roe tötet und dafür von Helgi bekriegt und vernichtet wird. Auch hier also rächt der eine Bruder den anderen, was dem Verlaufe der Hrólfssaga entspricht, während nach der Skiǫldungasaga der Mord an Roas erst nach Helgis Tode verübt wird. Aus den verwandten Berichten ergibt sich augenscheinlich, daß die Hrólfssaga darin neuert, daß sie aus dem Mörder den Sohn der Schwester macht: Auch der Grund für diese Tat lag im Sippenzwiste der Skiǫldunge, der sich vom Vater auf den Sohn vererbte.

Im Gegensatze zu diesen Quellen, nach denen Helgi Rächer des Bruders ist, berichten die Biarkamál von einer Ruhmestat Hrólfs, der den Roerik erschlagen habe. Näheres über die Gründe und über den Rahmen, in dem diese Tat sich zutrug, erfahren wir nicht, doch steht wohl auch hier die Vorstellung im Hintergrunde, daß Hrœrekr den Hróar erschlagen hat, so daß Hrólfr an ihm den Oheim zu rächen hatte. Eine Rachetat wird Hrólf ja auch noch an anderer Stelle zugeschrieben, im „Mühlenliede". Wenn die schon oben an anderer Stelle wiedergegebene Stelle des Liedes wirklich lautet:

mun Yrso sonr
niðr Hálfdanar, hefna Fróða,

so würde Hrólfr als Rächer seines Urgroßvaters gedacht sein — aber wir haben keinen Anhaltspunkt, um erkennen zu können, wie es mit dieser Rachetat bestellt war. Zu den Taten des Helden

aus dem Skiǫldungengeschlechte, in dem der Sippenzwist so verderblich wucherte, gehörte aber jedes Falles die Rache für einen Verwandten, das ergeben diese Andeutungen mit Sicherheit.

Die englische Überlieferung weicht auch bei ihrem Bericht von Hrólf von den nordischen Quellen ab. Übereinstimmung besteht zunächst darin, daß Hrôđulf Hâlgas Sohn ist. Auch Hâlgas früher Tod[23a]) findet in den nordgermanischen Berichten seine Bestätigung. Davon aber, daß Hrôđulf bei seinem Oheime heranwächst und gemeinsam mit ihm in Frieden und Freundschaft die Herrschaft führt, ist im Norden so wenig bekannt wie von der Fehde, die diesem Freundschaftsverhältnis nach deutlichen Spuren im „Beowulf" ein Ende macht:

> . . . þa gyt wäs hiera sib ätgädere,
> aeghwylc ôđrum trŷwe[24]).

Das bedeutet, daß der Friede zwischen beiden noch (gyt) zusammenhielt, einer dem andern treu war. Damit ist aber eine Änderung dieses Zustandes mit Sicherheit angedeutet, ein Streit entzweit einst die Angehörigen desselben Geschlechtes. Die nordischen Quellen wissen nichts von der Freundschaft zwischen Oheim und Neffen, und die Nachricht vom Streite zwischen beiden, dessen Ursache und Ausgang wir nicht erfahren, steht in schärfstem Gegensatze zu der Vorstellung der Biarkamál, wonach Hrólfr den Mord an Hróar rächt. Die englische Überlieferung weiß aber demnach auch nichts von Hrôđgârs Auslandfahrt; dieser sitzt vielmehr als Herr der Halle Heorot in seinem Vätererbe. Nach nordgermanischer Überlieferung hat Helgi das Vätererbe inne, nach seinem Tode folgt ihm Hrólfr unmittelbar als Herrscher nach. So wie die Rollen, sind auch die Verwandtschaftsverhältnisse zum Teil verschieden: Hrôđgâr ist nicht Hrêđrîcs Oheim, sondern sein Vater[25]), und wären diese Verhältnisse ursprünglich, so würde Hrêđrîcs Mordtat nicht den Oheim, sondern den eigenen Vater getroffen haben. Aber die Feindschaft zwischen Hrôđgâr und Hrôđulf wäre wieder die zwischen Oheim und Neffen, und wir wissen ja, daß der Neffe am Oheim den Vater zu rächen hat. Fiel in dem durch den „Beowulf" angedeuteten Streite Hrôđgâr von Hrôđulfs Hand? Nach dem, was wir sonst über diesen typischen Fall des Sippenzwistes wissen, müßten wir einen solchen Ausgang annehmen, zumal ja die nordischen Quellen den Fall Hróars durch den Neffen bezeugen. Dieser Neffe heißt in England Hrôđulf-Hrólfr, im Norden Hrêđrîc-Hrǿrekr, es scheint also auch hier wieder der bei den Skiǫldungensagen so häufige Fall der Änderung von Namen und Verwandtschaftsverhältnissen vorzuliegen. Nun machen gerade hier die nordischen Quellen einen wenig zuverlässigen Eindruck. Die friedliche Auseinandersetzung der Brüder Hróar und Helgi über das Vatererbe klingt wenig wahrscheinlich; die beiden Brüder, die in gemeinsamer Tat den Vater gerächt haben, entzweien sich, als es gilt, darüber zu entscheiden, wer nunmehr die Herrschaft antreten solle. Das zeigt zum Beispiele die römische Überlieferung von Romulus und Remus, und es entspricht auch der dem ursprünglichen Saggute eigentümlichen Geschlossenheit des zyklischen Geschehens, in dem der Held in seinem Alter selbst das tut, was ihm in der Jugend von einem anderen widerfahren ist. Es könnte hier also sehr wohl der Fall vorliegen, daß die englischen Quellen Spuren eines älteren, im Norden vergessenen Zusammenhanges bewahren. Die Erinnerung an eine Rachetat Hrólfs ist ja auch im Norden nicht völlig geschwunden, wie Grottasǫngr und Biarkamál zeigen. Es kommt hinzu, daß die Nachrichten über Helgis Tod sonderbar widerspruchsvoll und in jedem Falle wenig glaubwürdig sind.

Saxo berichtet, wie Helgi aus Scham über seine Heirat mit Yrsa die Heimat nicht wiedersehen wollte und in der Fremde gestorben sei; er weiß aber noch von einem anderen Ende des

Helden, nämlich durch Selbstmord, zu erzählen. Die Skioldungasaga und danach auch die Ynglingasaga wissen vom Tode bei einem Kriegszuge, während die Hrólfssaga Helgi bei dem Versuche, Yrsa zurückzugewinnen, durch Berserker fallen läßt, die Aðils zu dieser Tat angestiftet hat. Wenngleich die Saga den Versuch macht, diese Tat in den Gang der Handlung einzubauen, so ist doch ohne weiteres die späte Erfindung leicht zu merken. Hrólfr, der an Aðils den Vater zu rächen hat, verlangt lediglich die Herausgabe von Helgis Eigentum von Aðils und begibt sich als Gast zu ihm. Das ist nach germanischer Auffassung völlig ausgeschlossen. Dazu kommt, daß der Überfall auf dem Heimwege deutliche Beziehungen zu dem auf Hrólf aufweist, und so ist denn der Schluß gerechtfertigt, dieser Bericht von Helgis Ende sei späte, unter dem Einflusse von Hrólfs Upsalaerlebnissen stehende Neuerung[26]). Der Selbstmord aus Gram über die ohne Kenntnis der Verwandtschaft zustande gekommene Verbindung mit der eigenen Tochter ist im höchsten Maße unwahrscheinlich, und so bleibt denn nur die ganz farblose Erzählung vom Tode in der Fremde oder im Kriege; es ist mehr als auffällig, daß unsere Quellen vom Ende eines Helden vom Range Helgis nicht eingehender unterrichtet sind und von ihm nur ganz kurz in allgemeinen Ausdrücken zu erzählen wissen. So ergibt sich der Eindruck, daß es sich bei all diesen Berichten mit ihrem schwankenden und widerspruchsvollen Inhalte um jungen Ersatz für einen Ablauf anderer Art handelt, den wir allerdings in seinen Einzelheiten nicht mehr zu erkennen vermögen, der aber doch als Hauptzüge aufgewiesen haben müßte: Hróarr beraubt Helgi seines Anteils am Vatererbe und trägt wohl auch Schuld an seinem Ende. Hrólfr wächst bei seinem Oheime auf und lebt lange Zeit in Frieden mit ihm, es muß also zwischen Oheim und Neffen zunächst zu einer Versühnung gekommen sein[27]), die aber nicht endgültig war; der Streit brach schließlich doch aus und endete mit Hróars Tode.

Von Hrólfs Rachetat, die einst eine entscheidende Rolle in diesem Heldenleben gespielt haben muß, sind nur mehr Andeutungen erhalten geblieben, die Anspielung des „Beowulfs" auf seinen Zwist mit Hrôðgâr, der kurze Hinweis auf eine Rachetat im Gróttasǫng und schließlich die Erwähnung seines siegreichen Kampfes mit Hrœrek in den Biarkamál. Unsere Quellen vermitteln den Gesamteindruck des tapferen, freigebigen Gefolgschaftsführers, dessen Ruhm die Helden von weither lockt; um Hrólf sammelt sich eine Tafelrunde, ähnlich wie um Dietrich von Bern, und so wie Dietrichs stolze Worte Widerspruch von Hildebrand erfahren, der von einem auch für Dietrich unbezwingbaren Gegner zu erzählen weiß[28]), dämpft auch Biarki Hrólfs Stolz durch den Hinweis darauf, daß er eine unabdingbare Pflicht nicht erfüllt hat: er hat das Helgi einst abgenommene Eigentum von Aðils nicht zurückgewonnen. Saxo, der von Helgis Tode bei Aðils nichts weiß, begründet die Upsalafahrt des Helden anders. Er führt sie auf eine List Yrsas zurück, die Hrólf ins Land wünscht, um mit seiner Hilfe aus Aðils' Gewalt fliehen zu können. Sie tut so, als sänne sie auf Hrólfs Verderben, stachelt Aðils zum Abfalle auf und bewegt ihn dazu, Hrólf zu sich einzuladen. Die von Saxo nicht ausdrücklich ausgesprochene Meinung dabei ist offenbar, daß Hrólfs Anwesenheit zu einem Überfalle auf ihn und so dazu benutzt werden soll, die Abhängigkeit von den Dänen abzuschütteln. Yrsa verhält sich also, wenn auch nur zum Scheine, so wie die Kriemhild der Nibelungensage, die nach dem Ausweise der Thidrekssaga ebenfalls im Einvernehmen mit dem Gatten ihre Verwandten ins Land lockt, um sie töten zu lassen und so ihre Schätze zu gewinnen, auf die sie Anspruch erhebt[29]). Auch diese allzu künstliche Begründung macht nicht den Eindruck der Ursprünglichkeit und scheint unter dem Einflusse anderer Überlieferungen zu stehen. Doch bewahrt Saxo anscheinend bei seinem Berichte von Hrólfs Ankunft

einen alten, sonst vergessenen Zug. Hrólfr wird nämlich bei seiner Ankunft von Yrsa nicht erkannt — so wie sonderbarerweise in der Hrólfssaga Adils den Führer seiner Gäste vergeblich zu erkennen sucht. Zu Yrsa sagt nun Hrólfr die Worte, die seine Abstammung und damit sein Wesen in rätselhafter Form aussprechen: Die Mutter weigert dem Sohne einen Bissen Brot, die Schwester dem Bruder die Gefälligkeit einiger Nadelstiche. Das deutet darauf, daß Hrólfr unerkannt an Adils Hof kam und sich Yrsa durch die ihr verständlichen Anspielungen auf die Art seiner Verwandtschaft mit ihr — auch das Mühlenlied hebt hervor, Hrólfr sei Yrsas Sohn und Bruder — zu erkennen gab. Wir kennen aus der Volksüberlieferung eine Reihe von gleichartigen Fällen, in denen der Held der für ihn bestimmten Braut ein Rätsel aufgibt, dessen Lösung seine Abkunft enthüllt[30]). Wir können solche Rätsel, die sich an die Gestalt des einem Inzeste entstammten Helden knüpfen, aus Hellas bis in die jüngste deutsche Volksüberlieferung verfolgen, und bei Saxo handelt es sich scheinbar um einen Ableger. Das Rätsel wird sonst der Frau aufgegeben, um die der Held wirbt, und in diesem Zusammenhange ist es wichtig, daß Adils das vertrauliche Beisammensein Hrólfs und Yrsas rügt.

Das alles sind aber nur Spuren einer längst vergessenen Überlieferung, deren sonstige Reste noch zu besprechen sind. Die Umstände, unter denen Hrólfr nach Upsala zieht, sind weder nach Saxos noch nach dem Berichte der Hrólfssaga wahrscheinlich. Wieder anders ist dieser Zug in der Skioldungasaga und in Snorris Edda begründet. Diese Quellen knüpfen an Voraussetzungen an, die auch durch die englische Überlieferung beglaubigt sind. Die Skioldungasaga erzählt, daß der Norwegerkönig Alo (Áli) und Adils eine Schlacht auf dem Eise des Wänersees vereinbart hatten. Da Adils nur über geringere Streitkräfte verfügt habe, habe er seinen Stiefsohn Hrólf um Hilfe angegangen. Als Lohn dafür sollte Hrólfr die drei größten Kostbarkeiten des ganzen schwedischen Reiches nach freier Wahl erhalten. Von seinen zwölf Kämpen sollte jeder drei Pfund reinen Goldes, von den übrigen Kriegern jeder drei Mark Silber erhalten. Hrólfr selbst blieb zwar zu Hause, sandte aber Adils seine zwölf Kämpen, und wirklich siegte dieser, dem sonst die Niederlage gewiß gewesen wäre, mit ihrer Hilfe. Als die Kämpen aber den Hrólf versprochenen Lohn verlangen, verweigert ihn Adils mit der Begründung, da Hrólfr nicht gekommen sei, sei er ihm nichts schuldig. Als die dänischen Kämpen merken, daß Hrólfr leer ausgehen soll, lehnen sie auch die Annahme des ihnen dargebotenen Lohnes ab, kehren nach Hause zurück und erzählen dort, was sich zugetragen hat.

Die Edda Snorris stimmt mit dieser Erzählung im wesentlichen überein, wie sich aus der oben mitgeteilten Inhaltsangabe zeigt. Beide Quellen kennen einen mit Hilfe von Hrólfs Mannen besiegten Gegner des Adils namens Áli, und diesen Áli treffen wir auch in englischen Überlieferungen an[31]). Er heißt dort Onela und ist der Bruder des Ohthere. Ohthere hat zwei Söhne namens Eádgils und Eánmund. Beide hatten den Onela befehdet, wurden deshalb aus Schweden vertrieben und suchten Heardrêd, den Herren des Geátenreiches auf. Das gab für Onela den Anlaß zum Kampfe gegen die Geáten, in dem Eánmund und Heardrêd fielen; nach dem Kampfe kehrte Onela, da er es nicht wagte, gegen Beowulf, Heardrêds Vetter, in Jütland vorzugehen, nach Schweden zurück. Der Töter Eánmunds hieß Weohstân und hatte ihm Helm, Brünne und Schwert geraubt.

Eádgils erhält von Beowulf Mannen und Rosse, zieht gegen Onela und erschlägt ihn. Diese Erzählung des „Beowulf" ergibt einen Hintergrund für die kurzen Mitteilungen der nordischen Quellen, der zeigt, daß auch im schwedischen Geschlechte der Scylfinge ein Sippenzwist, und

zwar ein Kampf zwischen Oheim und Neffen, bezeugt war. Über die Gründe, warum Eánmund und Eádgils sich gegen Onela empörten und fliehen mußten, wissen wir nichts, doch gibt auf jeden Fall die englische Überlieferung wertvolle Hinweise für das Verständnis der kurzen nordischen Berichte. Die Angaben beider Überlieferungszweige stimmen genau überein, da auch nach nordischer Vorstellung[32]) Eádgils-Adils der Sohn des Ohthere-Óttar und der Gegner des Onela-Áli ist. So wie Hrólfr Adils durch seine Berserker unterstützt, selbst aber nicht in den Kampf eingreift, sendet Beowulf seinem Vetter Eádgils Mannen und Rosse zum Streite gegen Onela, ohne sich persönlich an dem Zuge gegen diesen zu beteiligen.

Ansprüche, die Hrólfr an Adils zu stellen hat, führen also — mit Ausnahme von Saxos Bericht — dazu, daß Hrólfr gegen Yrsas Gatten zieht; doch weicht die Hrólfssaga darin ab, daß sie diesen Ansprüchen eine gänzlich andere Begründung gibt: Nicht der vorenthaltene Lohn, sondern das Erbe nach dem durch Adils' Schuld umgekommenen Vater gibt den Anlaß zum Zuge gegen Upsala. Während dieser Zug sonst ohne jeden Zwischenfall verläuft, schiebt die Hrólfssaga das dreimalige Zusammentreffen mit Hrani-Ódin ein, der Hrólf und seine Mannen auf die Probe stellt und dazu rät, die Mannschaft zu entlassen, die diese Probe nicht besteht. Das Ertragen von Hitze, Kälte und Durst erinnert an das Märchen von den starken Dienern, wo der Held ebenfalls schwere Proben bestehen muß, was ihm mit Hilfe seiner Diener gelingt[33]). Wir müßten erwarten, daß die Erlebnisse an Adils Hofe zu diesen Proben in irgendeiner Beziehung stehen[33a]), was aber mit Ausnahme der Notwendigkeit, die Hitze des mächtig angefachten Feuers zu ertragen, nicht der Fall ist. Daß die Mannschaft des Helden einer Probe ausgesetzt wird und der Teil derselben, der diese nicht besteht, zurückgesandt wird, hat eine Parallele im Alten Testamente[34]). Als Gedeon gegen die Madianiter zieht, läßt er zunächst alle Mannschaft umkehren, die furchtsam und verzagt ist: Da kehren zweiundzwanzigtausend Mann um, zehntausend aber bleiben. Diese Schar wird noch einmal gesondert: Das Heer wird an einer Quelle getränkt; wer dort das Knie beugt, um zu trinken, wird ebenfalls entfernt, und nur dreihundert Mann bleiben übrig, die das Wasser mit der Hand zum Munde führen. Mit dieser kleinen Schar besiegt Gedeon das Heer der Feinde, die zahlreich sind wie die Heuschrecken. Da die Erzählung vom Zusammentreffen mit Hrani deutlich die Spuren später Erfindung an sich trägt, ist mit vielerlei Einflüssen zu rechnen; es scheinen einzelne Züge verschiedenster Herkunft zum Aufbau verwendet worden zu sein. Mit Hrani trifft Hrólfr nach seiner Auseinandersetzung mit Adils nochmals zusammen, und dieses Zusammentreffen wird auch von der Skiǫldungasaga bestätigt. Denn auch dort trifft Hrólfr nach seinem Upsalazuge mit einem Bauern zusammen, dessen Geschenke er ablehnt. Da verschwindet dessen Haus kurz nach Hrólfs Aufbruch vor seinen Augen. Hrólfr erkennt daran, daß der Bauer Ódinn, der Gott der Krieger, war; er ahnt, daß ihm, da er die Annahme der Waffen verweigert hat, nunmehr in Hinkunft der Sieg versagt sei und sein Ende bevorstehe. Auch diese Erzählung, die den Grundgedanken für das Zusammentreffen mit Hrani auf dem Wege zu Adils abgegeben hat, macht einen wenig ursprünglichen Eindruck. Ódinn ist auch sonst Waffenspender; er stößt das Siegschwert in den Baum, der in Vǫlsungs Halle steht, und leiht Dag den Speer, mit dem Helgi getötet wird; auch Víkarr wird von Starkad mit dem Speere durchbohrt, den Ódinn diesem gegeben hatte[35]). In unserer Erzählung fällt auf, daß das Waffengeschenk nicht vor dem Kampfe, sondern nachher gegeben werden soll. Damit fehlt aber der innere Zusammenhang zwischen der Fahrt nach Upsala und dem Zusammentreffen mit Ódin. Ein alter Zug ist das unscheinbare Aussehen der von Hrani dargebotenen Waffen. Wer mit Wesen aus

der „anderen Welt“ zusammentrifft, erhält von diesen ein anscheinend völlig wertloses Geschenk: Wer dem Teufel in der Hölle gedient hat, erhält den Kehricht zum Lohne, der sich nachträglich als Gold erweist[36]), wer der bei ihrem Umzuge ihm begegnenden Gestalt Hilfe bei der Besserung von Pflug oder Wagen leistet, erhält die sich später als Gold erweisenden Späne zum Danke[37]); die drei Haare aus des Kaisers Bart im Kyffhäuser werden ebenso später zu Gold[38]), und der Held, der die Stuten der Alten gehütet hat, erhält als Lohn ein unscheinbares, räudiges und dreibeiniges Roß, das sich nachher als der schnellste Renner erweist[39]). Das sind nur wenige Beispiele für eine weitverzweigte Überlieferung, die sich auch in diesem Falle bemerkbar macht. Mag nun aber der Auftritt bei Hrani kein sehr hohes Alter aufweisen, so ist er doch für die gesamte Anschauung bezeichnend. Ódinn-Hrani erwartet offenbar von Hrólf, daß es ihm gegeben ist, über den gegebenen äußeren Anschein hinweg das Wesen und den wahren Wert des ihm gebotenen Geschenkes zu erkennen; da das nicht der Fall ist, weicht sein Heil — hier versinnbildlicht durch Ódins Gunst — von ihm; das ist aber kein äußerer Vorgang, sondern darin begründet, daß Hrólfr in diesem entscheidenden Augenblicke versagt: Er hat nicht die Gabe, die ihn als König und Gefolgschaftsherren von anderen unterscheiden müßte, das innere Wesen der Dinge um sich zu erkennen. Gedacht ist der Auftritt als eine Art Prüfung, wie sie auch sonst, vor allem in den Grímnismál, bezeugt ist[40]).

Unsere Quellen berichten übereinstimmend, wie Hrólfs Empfang in Upsala unter dem Zeichen schwerster Spannung steht. Bei Saxo wird zunächst wenigstens der Schein gewahrt, was mit der Voraussetzung zusammenhängt, die hier durch die ausdrückliche Einladung zu Aðils, so hinterhältig diese auch gedacht ist, gegeben ist. Auch die Feuerprobe, der Hrólfr ausgesetzt wird, gibt nicht den Anlaß zu offenen Feinseligkeiten, die erst ausbrechen, als Aðils dem Hrólf die Schätze, die er ihm selbst zum Beweise seiner Freigebigkeit geschenkt hat, wieder abjagen will. Die übrigen Quellen zeigen deutlich die zwiespältige Stellung des Königspaares zu Hrólf. Aðils bleibt bei Hrólfs Ankunft durchaus im Hintergrunde, Yrsa empfängt Hrólf, geleitet ihn aber gar nicht zur Königshalle: Hrólfr und die Seinen sind nicht die Gäste des Herren dieser Halle. Der Zusammenstoß wird freilich dadurch nicht verhindert. Aðils Mannen entfachen die Feuer in der Halle bis zur Unerträglichkeit — das ist, wie auch die dabei gesprochenen höhnischen Worte sagen, ein Anschlag auf das Leben der Ankömmlinge, den Hrólfr und seine Mannen durch ihre Entschlossenheit vereiteln. Die Schätze, die auf den Weg gestreut werden und von der Verfolgung abhalten, hat Yrsa Hrólf gegeben; das verdient vor Snorris Darstellung den Vorzug und zeigt das Wesen dieses auch sonst bezeugten Zuges. Wir kennen ihn sonst aus dem Märchen, wo der Held (oder die Heldin) auf der Flucht Gegenstände hinter sich wirft, die er von einer hilfreichen Gestalt erhalten hat; diese Gegenstände werden zu Hindernissen, die der Verfolger erst nach schwerer Mühe überwinden kann, so daß die Flucht gelingt[41]). Dabei kann allerdings von einer bloßen Übernahme eines Märchenzuges keineswegs gesprochen werden, es hat vielmehr eine vollständige Umgestaltung stattgefunden, die dem Wesen der germanischen Heldensage entspricht.

Die Flucht des Helden geschieht im Märchen in Begleitung der von ihm erworbenen Braut, und das führt zu den stofflichen Grundlagen der gesamten Erzählung von Hrólfs Upsalafahrt. Es wurde schon darauf verwiesen, daß die Begründung für diese Fahrt außerordentlich schwankt, wie sie denn auch ein recht mageres Ergebnis hat: Die gefahrvolle Fahrt bringt nur den Ring Sviagris ein, auf den Hrólfr ohnehin begründeten Anspruch hat; es ist aber klar, daß Aðils Verhalten nach germanischer Auffassung Vergeltung erfordert hätte[42]), von der keine unserer

Quellen etwas weiß: Hrólfr entgeht zwar dem geplanten Anschlage, der seinem Leben gegolten hatte, aber den Erfolg, den man wohl erwarten müßte, bringt er nicht nach Hause. Es wird auch nicht deutlich, was es zu bedeuten hatte, daß er nicht mit seiner Hauptmacht, sondern nur mit der kleinen, erlesenen Schar seiner Kämpen zu Adils kam. Der Plan, der etwa hinter dieser Maßnahme steckte, wird weder mitgeteilt noch ist er aus den Umständen zu entnehmen.

Es scheint, daß hier Saxo noch eine Spur der ursprünglichen Überlieferung, auf der Hrólfs Upsalazug beruht, bewahrt hat. Eine solche Spur sahen wir in den rätselhaften, nur Yrsa verständlichen Worten, mit denen Hrólfr sich zu erkennen gab; es ist dabei daran zu erinnern, daß Adils auch in der Hrólfssaga den Hrólf nicht erkennen kann — das scheint eine letzte Erinnerung daran zu sein, daß Hrólfr nicht in seiner wahren Gestalt auftrat. Dazu kommt, daß Saxo überdies erzählt, Yrsa habe mit Hrólf fliehen wollen und diese Flucht auch ausgeführt. Yrsa wird dem Adils nach unseren Quellen wirklich geraubt, und zwar von Helgi, der ihr Vater und Gatte zugleich ist; nach der Hrólfssaga will der Held den Raub wenigstens ausführen, denn das ist ja der Grund seines Besuches bei Adils. Helgi führt diese Absicht indes nicht aus, und bei der Heimkehr verliert er sein Leben. Der Überfall nach dem Abschiede von Adils erinnerte an den auf Hrólf verübten, und es scheint, als wäre nicht nur dieser Überfall, sondern auch der Raub der Yrsa von Hrólf auf Helgi übertragen worden. Es hat sich ja oben ergeben, daß dieser von Helgi ausgeführte Raub unmöglich zum alten Sagenbestande gehören kann[43]). In diesen alten Bestand fügt sich schließlich der ebenfalls schon oben hervorgehobene Zug ein, daß Adils das vertraute Zusammensein Hrólfs und Yrsas rügt. So fügt sich Zug um Zug zum Bilde einer alten, längst vergessenen und durch andere Gedanken ersetzten Überlieferung, wonach Hrólfs Zug der Gewinnung Yrsas aus Adils Gewalt galt, wie das ja Saxo noch deutlich durchblicken läßt. Hrólfr gibt sich der Yrsa zu erkennen, und mit Hilfe seiner Mannen besteht er die Anschläge, die Adils gegen ihn unternimmt. Es wurde schon oben erwähnt, daß die Proben, die Hrólfr und die Seinen bei Hrani bestehen müssen, an das Märchen von den starken Dienern erinnern, daß aber die wirklichen Erlebnisse bei Adils sich auf die Feuerprobe beschränken. Es ist also kaum ein Zufall, der zu dem Berichte von dem Zusammentreffen mit Hrani geführt hat; es scheint, daß bestimmte Erlebnisse bei Adils auf das Zusammentreffen mit Hrani übertragen und unter dem Einflusse biblischer Vorstellungen im Sinne einer Erprobung umgestaltet wurden. Nachdem die Anschläge des Adils glücklich zunichte gemacht sind, flieht Hrólfr mit Yrsa, der Verfolgung aber entgeht das Paar auf die Weise, die im Märchen als „magische Flucht“ bekannt ist.

Die Fahrt nach Upsala galt also ursprünglich der Gewinnung Yrsas, die in Adils Gewalt war, und das Inzestmotiv würde sich demnach noch um ein weiteres Glied bereichern. In etwas anderer Auffassung findet sich dieser Gedankengang in der Gregoriuslegende, die sich aber dadurch von dem hier erschlossenen Aufbau unterscheidet, daß das Kind, das seine Mutter heiratet, nicht der Verbindung zwischen Vater und Tochter, sondern einer solchen zwischen Bruder und Schwester entstammt. Daß diese Inzestvorstellungen frühe bekannt waren, zeigen schon die Reichenauer Rätsel[44]), deren fünftes:

Equitavit homo cum femina:	Ein Mann ritt mit seiner Frau:
mater eius matris meae socrus fuit,	Seine Mutter war meiner Mutter Schwiegermutter

auf die Ehe mit der eigenen Tochter geht, wie sie von Helgi und Yrsa bezeugt ist, während das sechste Rätsel mit den beiden ersten Versen

Porto filium filii mei — Ich trage den Sohn meines Sohnes,
mariti mei fratrem, — den Bruder meines Gatten,

die Ehe der Mutter mit ihrem Sohne voraussetzt: Das sind aber ähnliche Verhältnisse, wie sie die oben erschlossenen Beziehungen der Sage von Hrólf Kraki und Yrsa voraussetzen. Es scheint demnach, daß das fünfte und das sechste Reichenauer Rätsel in einem inneren Zusammenhange miteinander stehen.

In der Hrólfssaga ist schon Hrólfs Ankunft in Upsala in ein ungewisses Zwielicht getaucht. Zauberwesen, das nur mit dunklen Worten angedeutet, aber in seinem Wesen nicht bezeichnet wird, macht sich breit, bis es endlich gelingt, zu Adils vorzudringen, der auf seinem Hochsitze sitzt und sich vergeblich bemüht, Hrólf zu erkennen. Daß es eine sehr unwirkliche, für germanische Verhältnisse undenkbare Welt ist, in der sich das alles abspielt, bedarf keiner näheren Begründung.

Die Schändung von Hrólfs Rossen ist offenbar sinnbildlich gedacht — den Herren soll es so ergehen wie ihren Tieren. Dasselbe gilt für den Habicht, der aber gegen das erwartete das wirklich eintretende Geschehen bezeugt. Trotz der Übermacht seiner Gegner gewinnt Hrólfr den Sieg, so wie sein Habicht über die Habichte seines Feindes siegt. Der Vogel ist ja auch sonst Sinnbild des Geschehens, wie wir nicht nur aus der Ermanerichsage[45]), sondern auch aus der Rolle erkennen, die der Vogel im zukunftweisenden Traume spielt; derartige Züge sind auch der deutschen Heldensage geläufig, wie Kriemhilds Traum vom Falken und den zwei Adlern im Nibelungenliede bezeugt[46]).

Nach der Hrólfssaga ist Adils beinahe schon in Hrólfs Gewalt, da rettet er sich durch den hohlen Baum, der in der Halle steht. Den Baum in der Halle kennen wir auch aus der Volsungasaga, wo auch seine ursprüngliche Bedeutung noch erkennbar ist. Dem Wesen der Hrólfssaga entsprechend, wo Zauberei und Kunstgriffe eine große Rolle spielen, ist der Baum hier zu einem Mittel der Flucht geworden. Vorrichtungen, die noch in höchster Not Rettung vor dem Feinde gewähren konnten, sind auch sonst im Norden bekannt, wie die Geschichte von Fródis Schlupfwinkel zeigt, der ihn freilich vor dem Tode nicht bewahren kann.

In das Geschehen an Adils Hofe zu Upsala bezieht die Hrólfssaga auch Hrólfs erste Begegnung mit Vogg ein, die sonst — und zwar zweifellos mit Recht — als besonderer Auftritt behandelt wird und nicht in diesen Zusammenhang gehört. Geschildert wird ursprünglich, wie, angelockt durch den Ruhm des Königs, ein neuer Held die Schar Hrólfs vermehrt. Ihm ist eine bedeutende Aufgabe zugedacht: Er wird Hrólf einst am Feinde rächen. Die ursprüngliche Vorstellung ist die, daß Voggr so wie andere Helden von Hrólfs Ruhm gehört hat und nun zu ihm eilt, aber von dessen Äußerem enttäuscht wird und dieser Enttäuschung sogleich offen Ausdruck gibt. Seine Eigenart erhält der Auftritt schon dadurch, daß Voggr selbst, wie auch sein Name sagt, klein und schmächtig ist, also in dieser Beziehung Hrólf eigentlich nichts vorzuwerfen hat. Denn hinter dem Wortspiele „Litlu verdr Voggr feginn", „über Kleines wird Voggr froh", verbirgt sich ein Wortspiel: „Über Kleines wird der Kleine froh."

Schwieriger ist dagegen die Entscheidung, was eigentlich mit Hrólfs Beinamen Kraki gemeint sei. Kraki bedeutet den schmächtigen Schößling, das kümmerliche Pflänzchen, aber es ist schwer, darauf die Worte zu beziehen, in deren Zusammenhang der Beiname genannt wird. Eine feste Überlieferung über diese Worte besteht nicht; die Worte Voggs in der Hrólfssaga „ok

nykkur kraki i andlitinu", die oben mit den Worten wiedergegeben sind, „und eine dünne Stange hat er in seinem Antlitz" zeigen bestimmt nicht die ursprüngliche Vorstellung; Saxos oben wiedergegebene Deutung beruht offenbar auf einem Mißverständnisse[47]), und Snorris Worte, „en nú sitr hér í hásaete kraki einn litill", „nun sitzt hier auf dem Hochsitze ein kleiner Krake", fügen sich nicht recht zur Wortbedeutung „Pflanze", obwohl der Auftritt vorzüglich aufgebaut ist: Voggr, der um des Ruhmes Hrólfs willen an dessen Hof gezogen ist, ist über den Anblick des Königs enttäuscht und zeigt diese Enttäuschung unverhohlen. Hrólfr aber läßt sich keine Kränkung über Voggs Urteil anmerken, sondern besitzt genug innere Größe, die wenig schmeichelhafte Bemerkung mit einer Gabe zu beantworten und den Namen trotz seiner geringschätzigen Bedeutung als Beinamen anzunehmen.

Der gesamte Auftritt ist also recht gut erfunden, aber es ist wohl eher so, daß die Erfindung der Erklärung eines schon vorhandenen Beinamens dient, als daß dieser Beiname wirklich unter den berichteten Umständen zustande gekommen wäre. Für den ursprünglichen Sinn des Beinamens kann dann Snorris Bericht nichts aussagen. Es gab aber noch eine andere Erklärung, die wir in der Skjoldungasaga finden, und die den Namen, wie die oben wiedergegebene Erklärung ausdrücklich besagt, als „Krähe" deutet. Diese Deutung kann nicht ohne weiteres mit dem Hinweise auf die sprachliche Schwierigkeit beiseite geschoben werden, denn eine Verwechslung mit dem Worte kráka „Krähe" ist weder Arngrim noch seiner Quelle zuzutrauen. Das bedeutet aber, daß es eine Überlieferung gegeben haben muß, nach der Hrólfr den Beinamen Krähe führte, und daß dieser Beiname im Laufe der Zeit, als man seinen ursprünglichen Sinn nicht mehr verstand, umgestaltet und umgedeutet wurde. Nun hat sich schon bei der Untersuchung der Ragnar-Loðbrókssaga gezeigt, daß in ihr so wie in der von Hrólf Kraki weibliche Gestalten mit Tiernamen auftreten, und zwar dort als Kráka, hier als Yrsa. Es wurde schon darauf verwiesen, daß diese Gestalten einander in wesentlichen Zügen entsprechen und daß die Tiernamen daher stammen, daß die mit ihnen bezeichneten Gestalten tatsächlich in Tierverwandelung auftreten. In einer sehr alten, aber noch gut faßbaren Schicht kommt die Tierverwandelung nicht nur der Frau, sondern auch der mit ihr in Beziehung stehenden männlichen Gestalt zu, wie zum Beispiele der in diesem Zusammenhange ebenfalls schon genannte Name Bahram Gor bezeugt[48]).

Ist so das ursprüngliche Wesen von Hrólfs Gestalt auch in unseren besten Quellen schon vollständig gewandelt, so zeigt im besonderen die Hrólfssaga eine Reihe von offenkundig neu und mit wenig Geschick eingesetzten Einzelheiten. So findet Hrólfr auf seinem Ritte zu den Schiffen einen Goldring am Wege liegen, den er aber nicht aufhebt, sondern zu dem er noch einen zweiten Ring wirft. Der Sinn ist, daß Hrólfr sich mit dem Aufheben des Ringes aufhalten soll, so daß er leichter von Aðils und den Seinen eingeholt werden kann. Aðils wendet also, wenn auch ohne Erfolg, die unmittelbar darauf von Hrólf geübte List an. Diese Gegenüberstellung des so verschiedenen Verhaltens Hrólfs einerseits, des Aðils anderseits, soll das gegensätzliche Wesen der beiden kennzeichnen, ist aber allzu künstlich und verfehlt so seine Wirkung. Auch der Eber, den Aðils in der Nacht auf Hrólf und die Seinen losläßt, der aber vom Hunde Gram getötet wird, ist nach fremdem Vorbilde gestaltet. Ein solches Untier kehrt nicht nur im Berichte von Hrólfs Untergange wieder, wo es von Skuld entsendet wird, sondern es hat auch sonst seine Gegenstücke; in der Ragnarssaga treten solche Untiere ebenfalls auf, aber nicht als Eber, sondern als Kühe, und gerade dazu haben sich weitreichende Gegenstücke nachweisen lassen[49]).

Hrólfs Ende wird übereinstimmend in allen Quellen mit Umtrieben seiner Schwester Skuld in Zusammenhang gebracht. Die Hrólfssaga zeigt so, wie der Fluch in Erfüllung geht, den die álfkona über Helgis Nachkommen ausgesprochen hat; Helgi hat sein Versprechen, sich rechtzeitig um das Kind zu kümmern, das seiner Verbindung mit jener Frau entstammte, nicht erfüllt, und so wird es das Werkzeug der Vernichtung des gesamten Geschlechtes. Die List, die den Überfall ermöglicht, haben wir in anderer Fassung bereits kennengelernt[50]). Richtig verstanden ist der Zusammenhang in unseren Quellen kaum mehr. Der Aufschub, der verlangt wird, hat zweierlei Gründe: Einmal soll das sonst zur Tributzahlung verwendete Geld der Anwerbung von Hilfstruppen dienen, überdies aber soll der große Troß, den die beiden Verräter mit sich führen, eben dadurch begründet werden, daß die Menge der Abgaben wesentlich größer ist als sonst. Die Skiǫldungasaga bewahrt noch die Erinnerung daran, daß auf den Wagen Gewaffnete verborgen sind, die eingeschmuggelt werden und so leicht den Überfall bewerkstelligen können. Die mit Waffen gefüllten Schiffe erinnern daran, daß das anscheinend friedliche Schiff in Wahrheit mit Kriegern angefüllt ist, und das ist auch hier der ursprüngliche Sinn[51]).

Über die näheren Umstände, unter denen sich der Überfall zutrug, bestanden zwei verschiedene, deutlich erkennbare Auffassungen. Nach der einen saß Hrólfr mit den Seinen in der Halle; Hialti tritt ein und bringt die Nachricht vom Überfalle. Diese Vorstellung kennt nur die Hrólfssaga, während nach den übrigen Quellen, in der Skiǫldungasaga ebenso wie bei Saxo, alles in tiefem Schlafe liegt, als der Überfall beginnt. Dennoch kann nicht von einer Neuerung der Hrólfssaga gesprochen werden; diese folgt vielmehr offenbar einer sonst vergessenen Fassung, und der Sagamann hatte Mühe genug, die Vorstellungen dieser Fassung mit denen der Biarkamál in Einklang zu bringen[52]). Die Hrólfssaga gewinnt durch die Aufnahme der Auffassung, daß Hrólfr mit seinen Kämpen in der Halle sitzt, die Möglichkeit zu einer letzten stolzen Schau Hrólfs und seiner Helden und für die Trutzrede des Königs, der furchtlos und mit ungebrochenem Mute in den Kampf geht, über dessen Ausgang er nicht im Zweifel ist.

Die Mischung von zwei verschiedenen Auffassungen scheint auch der Ausgangspunkt für den Bericht der Saga über Biarki zu sein. In den Biarkamál herrscht unzweideutig die Vorstellung, daß Biarki in tiefen Schlaf versunken ist und trotz wiederholten Weckrufen Hialtis lange Zeit hindurch nicht zum Bewußtsein der Lage kommt. Dabei werden wir allerdings dem Zurufe Biarkis an den Knecht, der dartun soll, wie der Held schlaftrunken die Lage völlig verkennt und sich nicht zurecht finden kann, kein hohes Alter zubilligen können; das ist die Ausmalung einer sonst mit wenigen Worten geschilderten Lage im genrehaften Stile. Da nach der Saga alles wacht, muß auch für Biarki diese Voraussetzung zutreffen, der denn auch selbst das Wort nimmt und Hrólfs Mannen anfeuert. Später aber ist er verschwunden und Hialti findet ihn schließlich, wie er untätig dasitzt. An seiner Stelle aber kämpft auf Hrólfs Seite ein Bär von gewaltiger Kraft, und der Kampf steht daher gut für Hrólf und die Seinen. Es ist schon bemerkt worden[53]), daß hier etwas nicht stimmt – denn wenn die Lage so ist, fehlt für Hialti der Anlaß, die Schlacht zu verlassen und nach Biarki zu suchen. Hialtis dringender Wunsch, Biarkis Teilnahme am Kampfe durchzusetzen, beruht eben darauf, daß es infolge der Übermacht der Gegner um Hrólf schlecht steht und daß es gerade darum Biarkis Ehrenpflicht ist, in den Kampf einzugreifen und sich voll für seinen Gefolgschaftsherren einzusetzen. Das sind die Voraussetzungen, unter denen Hialtis Tun steht, und so ergibt sich denn als ursprünglich, daß Biarki den Todeskampf Hrólfs fast verschlafen hätte; davor bewahrt ihn Hialtis immer erneuter Weckruf: Beide Helden fallen als letzte,

der eine zu Häupten, der andere zu Füßen des ihnen im Tode vorausgegangenen Königs. Die Geschichte vom Bären, der an Biarkis Stelle kämpft, und von der ungünstigen Wendung, die die Schlacht infolge Hialtis Übereifer — denn so wird sein Verhalten auch von Hrólf selbst deutlich gekennzeichnet — nimmt, ist zweifellos späte Neuerung. Als Grundlage hat die Vorstellung von der in Tieresgestalt auftretenden Fylgia gedient, zumal gerade von der Tierfylgie die Teilnahme am Kampfe bekannt ist. Der gesamte Bericht der Hrólfssaga ging also einerseits von der alten Auffassung aus, wonach Biarki nur mit Mühe zum letzten Kampfe geweckt werden konnte, anderseits davon, daß er mit Hrólf und den anderen Kämpen beim Mahle saß, als die Meldung vom Überfalle kam. Sein Fehlen beim Kampfe und Hialtis anfeuernde Rede an ihn, die jener ersten Auffassung entspricht, verlangten so nach einer neuen Begründung. Der kämpfende Bär der Hrólfssaga ist demnach kein ursprüngliches Zeugnis für die Vorstellung von der Tierfylgie.

Die Doppelheit der Auffassungen über die näheren Umstände vom letzten Kampfe Hrólfs und seiner Getreuen hat ein Gegenstück in den nordischen Quellen über Jormunreks Ende. Auch da sitzt der König beim Mahle, als die Rächer Swanhilds nahen, während die Ragnarsdrapa von der Vorstellung ausgeht, daß alles schläft[54]).

Nach der Hrólfssaga findet der Überfall am Julabende statt, und dadurch wird neuerlich die Erinnerung an die Vorgeschichte, soweit diese mit der Gestalt Skulds im Zusammenhange steht, wachgerufen. Denn an einem Julabende war das von Helgi erlöste Wesen zu diesem gekommen, und drei Winter später, zur selben Zeit, wird ihm das Kind gebracht und der Fluch ausgesprochen.

In den Kampf greift wie auch sonst Ódinn ein. Die Skiǫldungasaga, die ja auch von dem Zusammentreffen Hrólfs mit dem Hrani entsprechenden Bauern berichtet, hinter dem sich Ódinn verbirgt, sagt das ausdrücklich, und die Biarkamál setzen dieselbe Haltung voraus. Bei den Drohungen, die gegen Ódin ausgesprochen werden, mag man an Egils Dichtung vom Verluste seiner Söhne denken. Die Hrólfssaga erläutert die gegen Ódin gesprochenen Trutzworte dahin, daß Hrólfr und die Seinen nur an ihre eigene Macht und Stärke geglaubt hätten. Das widerspricht dem sonst erkennbaren Geiste der Saga und selbst den gegen Ódin ausgesprochenen Drohworten; denn diese Worte setzen ebenso wie die deutliche Bestürzung nach dem Verschwinden von Hranis Gehöft durchaus das wirkliche Dasein Ódins und seine Fähigkeit voraus, in das Geschehen wirksam einzugreifen. Die Angabe der Saga, die nichts anderes bedeutet als die Übernahme von sonst verbreiteten Vorstellungen[55]), ist aber dennoch sehr lehrreich. Sie bedeutet nämlich einen Schnittpunkt zwischen religiösen, kultischen, und der Volksüberlieferung angehörigen, mythischen Vorstellungen. Wo Gestalten wie Ódinn auftreten und in das Geschehen eingreifen, liegt keine aus dem Bereiche der Religion, das heißt der kultischen Verehrung, stammende Vorstellung vor, sondern ein mehr oder weniger gut erhaltener Ableger volkstümlicher Überlieferung, der allerdings durch die Verselbigung der auftretenden Gestalten mit kultisch verehrten Gottheiten unter bestimmten Voraussetzungen, wie sie für die sogenannte Göttersage gegeben sind, zustande gekommen und von der großen Masse der Volksüberlieferungen, wie sie besonders im Märchen vorliegen, unterschieden ist[56]). Wenn dagegen davon die Rede ist, daß jemand nicht an die Götter glaubt und nur auf sich selbst, seine eigene „Macht und Stärke" vertraut, so bedeutet das eine Ablehnung von Glaubensdingen, die jenseits der als Märchen oder auch als Sage geformten Volksüberlieferung und der in ihr auftretenden Gestalten liegen. An den Gott, dem man opfert, dessen Gunst man erfleht und dessen Mißgunst man fürchtet, kann man glauben, oder man kann

diesen Glauben, wie das gerade auf Island bezeugt ist, entschieden ablehnen; die der Volksüberlieferung angehörigen Gestalten aber stehen jenseits des Glaubens. Sie sind, mögen sie nun als Märchenhelden auftreten oder die Namen von „Göttern“ führen, aus der für die nordischen Völker bezeichnenden Weltanschauung erwachsen und kein Gegenstand des Glaubens[57]). Die Bemerkung des Sagamannes aber zeigt, wie unsicher man auf diesem Gebiete bereits geworden war.

In der Hrólfssaga macht sich wie bei der Schwedenfahrt auch bei Hrólfs letztem Kampfe ein als späte Schicht leicht erkennbares Zauberwesen breit: Hierher gehört nicht nur der Eber Skulds, dessen Borsten als Pfeile gegen die Dänen fliegen, sondern auch das Treiben zauberischer Art, durch das die Toten wieder aufs neue in den Kampf eingreifen. Möglich ist, daß die Erinnerung an den Hiadningavig der Hildensage zu diesem Berichte angeregt hat; der Geist jedes Falles aber, der aus unserem Berichte spricht, ist von dem der Hildensage durchaus verschieden. Denn die Toten, die Skulds Zauber neu in den Kampf gehen läßt, sind deutlich als Gespenster gekennzeichnet: Von Gespenstern, gegen die schwer zu kämpfen sei, spricht Biarki ausdrücklich, und Hialti sagt, der von ihm auf den Tod verwundete und für tot gehaltene Hiǫrvardr kämpfe nicht weniger kühn als vorher, und er könne nicht sagen, was er jetzt für Kräfte habe. Es ist bezeichnend, daß das zauberische Treiben der Skuld in der Skiǫldungasaga auf Odin übertragen ist, dessen Auftreten in ähnlichen Lagen sonst mit Zauber so wenig zu tun hat wie in den Biarkamál[58]).

Nur kurze Zeit können sich Hiǫrvardr und Skuld ihres durch Verrat errungenen Sieges freuen. Die Rache für Hrólf wird von unseren Quellen verschieden dargestellt, aber es ist in diesem Falle nicht schwer, das Ursprüngliche zu erkennen. Die Hrólfssaga, die Vǫgg zu einem Dienstmanne der Yrsa gemacht hat und daher nicht in Hrólfs Schar einreihen kann, läßt Hiǫrvard in der Schlacht fallen und eine ganze Reihe von Gegnern auf den Plan treten, die gemeinsam Skuld besiegen; Vǫggr ist der Anführer von Yrsas Schar, und so wird zur Not noch das auch in ihr ausgesprochene Gelöbnis Vǫggs erfüllt, Hrólf zu rächen. Freilich ist durch diese Fassung der alte Gedankengang rettungslos zerstört. Vǫggr hat gelobt, Hrólf zu rächen; er allein von allen Mannen Hrólfs bleibt nach dem Überfalle am Leben, und Hiǫrvardr, der die Treue der Mannen des Gefallenen bewundert, wünscht, wenigstens einen von ihnen in seinem Dienste zu haben. Da erkennt Vǫggr, daß die Stunde für die Rache gekommen ist, die er einst in Hrólfs glücklichen Tagen gelobt hat. Er zögert nicht, den Feind seines Herrn mitten in seinem Glücke, unmittelbar nach errungenem Siege, niederzustoßen und so seine Treue zu bewähren. Vǫggs Tat hat ein Gegenstück in deutscher Überlieferung, ohne daß ein Anhaltspunkt da wäre, der zur Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit berechtigte: Iring, der seinen Herrn verraten und getötet hat, stößt sogleich danach seinen Auftraggeber nieder und rächt so seinen Herrn in dem Augenblicke, da dessen Gegner sich am Ziele seiner Wünsche angelangt glaubt[59]). Wenn der letzte Kampf Hrólfs und der Seinen im Bereiche der nordgermanischen Heldensage zu den Höhepunkten gehört und der tiefste Ausdruck der gegenseitigen Treue zwischen dem Führer und seiner Gefolgschaft ist, so bedeutet die Tat des letzten, zur Rache aufgesparten Getreuen noch einen weiteren wichtigen Zug in diesem Bilde, das uns die Grundlagen des Lebens in der germanischen Fürstenhalle, seine Bindungen und sittlichen Ideale, die Unbedingtheit der Weltanschauung, auf der es beruht, so umfassend wie kein anderes Zeugnis vor Augen führt. Der Vorrang des Gefolgschaftsherren gründet sich auf die Tapferkeit, die er in allen Lebenslagen bewährt, und

auf die Entschlußkraft, die ihn nicht einen Augenblick schwanken läßt, wenn es gilt, sich dem Schicksale zu stellen; wenn er durch Geschenke sich seinen Gefolgen huldvoll zeigt, so löst diese Ehrung — denn sie und nicht der Geldeswert ist dabei das Entscheidende — darum solche Wirkung aus, weil die innere Überlegenheit des Führers freiwillig anerkannt wird. Die gegenseitige Verpflichtung überdauert alle Wechselfälle des Glückes und währt selbst über den Tod hinaus. Niemand denkt daran, sich selbst auf irgendeine Weise dem Schicksal, das den Führer und die Kampfgenossen trifft, zu entziehen, und wer den Vernichtungskampf überdauert, für den bleibt die Rache unverrückbares Ziel, das auch nicht um des lockendsten Angebotes willen aufgegeben wird.

Mit Hrólf, der kinderlos fällt, erreicht das Skiǫldungengeschlecht seinen Höhepunkt. Die überlieferungsgemäßen Grundlagen, auf denen die Sage aufbaut, sind so früh verlassen worden, daß eine vollständige Umgestaltung kaum mehr die Bausteine erkennen läßt, aus denen sie einst erwachsen ist. Für die Upsalafahrt und die Erlebnisse bei Adils kann das noch unmittelbar gezeigt werden. Schwerer ist es, die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des Todeskampfes Hrólfs und seiner Mannen zu beantworten, dessen Schilderung zu einem so mächtigen Ausdrucke der Gefolgschaftstreue gestaltet wurde. Allerdings hat dieses Ende des Herrschers in der Sagenüberlieferung sonst seinen festen Platz. Ob nun vom Untergange Jǫrmunreks, Siggeirs oder Fródis die Rede ist, immer fällt der Angegriffene begründeter Rache seiner Gegner zum Opfer, und es wurde schon wiederholt darauf verwiesen, daß nach alter Überlieferung der Kreis des Geschehens immer wieder in der Art sich schließt, daß der Held, der in seiner Jugend hart gegen den Gegner zu kämpfen hat, der ihn seiner Herrschaft beraubt hat und an dem er den Vater zu rächen hat, im Alter die Wesenszüge seines einstigen Gegners annimmt und so schließlich dasselbe Ende findet, das er selbst einst seinem Feinde bereitet hat. Vieles spricht dafür, daß einst auch Hrólfs Ende in ähnlicher Weise begründet war. Die Spuren davon finden sich noch vor, daß auch Hrólfr sein Vatererbe im Kampfe gegen den Oheim erringen mußte, und es ist auch noch erkennbar, daß mit seiner Gestalt das Inzestmotiv verbunden war, das in diesen Überlieferungen immer wieder auftritt. Skulds Verrat, schicksalhaft begründet durch den Fluch der Elbenfrau, ist sicher jüngerer Ersatz für eine gänzlich verlorene Begründung anderer Art: Hiǫrvardr ist ja nach der englischen Überlieferung als Sohn des sonst unbekannten Heorogâr ebenfalls ein Enkel Háldans, auch Hrólfr fällt also beim Kampfe gegen einen Gesippen. Die Sage von Hrólf Kraki ist eines der schönsten Beispiele für das, was das Wesen germanischer Heldensage ausmacht: Ihre Grundlage ist alte, sich in ihren bestimmenden Zügen stets gleichbleibende Volksüberlieferung. Aber aus dieser Grundlage erwächst im Geiste des Heldenzeitalters und aus der Gesinnung, wie sie sich am Fürstenhofe aus dem Wechselverhältnisse zwischen Führer und Gefolgschaft entfaltet, unter teilweisen Stoffverlusten und unter Einfügung neuer Züge bei starker Betonung sittlicher und weltanschaulicher Wertungen und Gegensätze, mit denen ein neuer Zug in die überlieferten Grundlagen hineingetragen wird, die Heldensage in immer neuen Gestaltungen und legt Zeugnis ab für die Kraft, aus einfachen Grundlagen immer wieder neue Gebilde von starkem weltanschaulichem und sittlichem Gehalte zu schaffen.

Auch hier wieder legen wir uns die Frage vor, welche Bausteine zum Werden der Skiǫldungensagen beigetragen haben. Klar ist geworden, daß wie in so vielen anderen Fällen wieder der Kampf innerhalb desselben Geschlechtes um die Herrschaft und um die Frau die entscheidende Grundlage für den Aufbau der Handlung abgegeben hat. Aber die Sage nennt auch Völkernamen und spricht auch vom Zwist zwischen Dänen und Schweden, Dänen und Hadbarden, die wir allerdings in

keinem geschichtlich bekannten Volke mit Sicherheit wiedererkennen. Den Wirklichkeitsgehalt dieser Züge können wir nicht überprüfen, weil uns dazu jede Unterlage fehlt. Dennoch ist es durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß die Überlieferung auf bestimmte geschichtliche Völker und Gestalten übertragen wurde[60]), ähnlich, wie das bei Ermanerich oder Dietrich von Bern, bei den Burgunden geschehen ist. Es ist zu beachten, daß die Stammbäume in England Gestalten nennen wie den oben angeführten Vater des Heoroweard-Hiyrvard, Heorogâr, von dem die Sagenüberlieferung schweigt, und der an keiner Stelle in die Abfolge des Geschehens eingreift. Der Schluß liegt nahe, daß es sich um eine geschichtliche Gestalt handeln könnte, von der die Quelle des „Beowulf" noch wußte. Aber die Sage hat ihn vergessen, weil sie mit ihrem festgefügten Aufbau nur über bestimmte Gestalten mit festen Rollen verfügt, überschüssige aber abstreift. So bestätigt sich auch hier wieder das auch an anderen Stoffen gewonnene Ergebnis: Auf geschichtliche Gestalten einer für das Leben und Selbstgefühl eines Volkes entscheidenden Zeit wird ein überlieferungsgemäß feststehendes, nicht ein in der Wirklichkeit begründetes Geschehen übertragen, und die Geschichte gibt zwar Namen von Gestalten und Völkern, aber kaum einen als geschichtlich sicher erkennbaren Zug für den Aufbau her. Es ist bezeichnend, daß wir auch in den englischen Zeugnissen für den Kampf des Adils gegen Ali den Sippenzwist in der durch die Kyrossage bekannten Gestalt wiederfanden. So erhebt sich auch in den Sagen von den Skioldungen über einem geschichtlichen Hintergrund, wie ihn schwere Kämpfe zwischen den einzelnen nordgermanischen Völkern und wohl auch solche innerhalb des Herrschergeschlechtes abgaben, eine Handlung, deren Ablauf nicht der Wirklichkeit, sondern einer uralten und weitverbreiteten Überlieferung entspricht.

Anmerkungen

1) Saxo, II. Buch; Holder, S. 51ff., Übersetzung von Herrmann, S. 66ff. Dazu Herrmann, Saxo II, 152ff.; Schneider, ENGHS., S. 40ff.; GHS. II, 20ff.

2) Der Beiname Hundingsbani und die Übertragung der Gegnerschaft gegen Hodbrodd auf unseren Helden haben zu der Erwägung geführt, ob er und der Helgi der Helgisage nicht dieselbe Gestalt seien; siehe Herrmann, Saxo II, 150f.; Schneider, GHS. II, 69. Schneider betont mit Recht, daß die beiden Fabeln nicht identisch sind und daß daher eine nachträgliche Vermischung vorliegt. Diese wird am ehesten Saxo zuzuschreiben sein. Siehe auch Heusler bei Hoops II, 499.

3) Das ist sicher eine von Saxo vorgenommene Änderung des sich aus den anderen, unten angeführten Quellen ergebenden Verlaufes. Über das Vorbild, auf das auch eine entsprechende Szene der Hálfssaga zurückgeht (die Stelle FAS. II, 34), vgl. Schneider, GHS. II, 98. Siehe auch dort S. 83, wo mit Recht hervorgehoben wird, daß der Auftritt sich nicht in den Rahmen der Heldensage fügt. Ähnlich äußert sich Herrmann, Saxo II, 166.

4) Von diesem Schwerte hebt Saxo besonders seine ungeheure Größe hervor: (Bjarco) utebater praestantis acuminis inusitataeque longitudinis gladio, quem Lövi vocabat. Der Name Laufi kommt auch sonst vor, siehe Panzer, Beowulf, S. 382, Herrmann, Saxo II, 170. Er ist nicht nur in verschiedenen isländischen Quellen bezeugt, sondern auch in England bekannt: Beowulf, V. 1144, nennt das Schwert Lâfing.

5) Im folgenden wurde den lateinischen Versen Saxos Genzmers Rekonstruktion gegenübergestellt, siehe Thule I, 179ff. Eine weitere Rekonstruktion der Biarkamál hat Olrik versucht; eine deutsche Übertragung bei Olrik-Ranisch, Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit, S. 181ff. Die Stellen finden sich bei Saxo, Holder, S. 76ff.; ein Abdruck bei Heusler-Ranisch, Eddica minora, S. 21ff., wo auch die isländischen Quellen angegeben sind. Da die Rekonstruktion, die auch diese Quellen berücksichtigt, Saxos Text nicht genau wiedergibt, wird nachstehend Herrmanns Übersetzung der lateinischen Stellen angeführt:

a) Auf aus dem Schlafe, wacht auf! Ihr, die ihr als Freunde des Königs
Euch schon bewährt; auch ihr, die ihr schlicht in Verehrung ihm anhängt.

b) Nicht jetzt ruf ich euch zu, zum Spiel euch zu schicken mit Mägdlein,
Jungfrauenwangen zu streicheln, die zarten, nicht Bräuten die süßen
Lippen zu küssen mit Lust, nicht schwellende Busen zu drücken,
Nicht auch zu schlürfen den flüssigen Wein, noch zu streicheln die zarten
Schenkel, den Blick nicht zu heften auf schneeweiß strahlende Arme.
Nein! Ich rufe euch jetzt zu den bitteren Kämpfen des Kriegsgotts.

c) Auf! mein Knappe und fache das Feuer mit emsigem Blasen,
Fege den Herd mit dem Holz, kehr' ab die verglommene Asche.
Funken entlocke der Statt und die schlafenden Reste des Feuers
Störe empor und locke heraus die verborgenen Flammen,
Zwinge den schläfrigen Herd im helleren Lichte zu leuchten,
Treibe zu rötlicher Glut mit dem brennenden Holze die Kohlen.
Gut ist's, nahe zu stehn, an die Flamme zu halten die Finger;
Warm muß sein ja die Hand dem, der da pfleget des Freundes,
Frei von der bläulichen Flamme der eisigen, stechenden Kälte.

d) Süß, süß ist es, dem Herrn zu vergelten empfangene Gaben,
Kühn zu erfassen das Schwert und dem Ruhme zu weihen das Eisen.
Siehe, jetzt treibt einen jeden das Herz, dem verdieneten König
Löblich zu folgen, den Herrn mit gebührendem Ernste zu schützen.
Alles, die Schwerter, die deutschen, die Helme, die strahlenden Spangen,
Panzer, die Knöchel noch deckend, die Rolvo dereinst seinen Mannen
Schenkte, sie sollen den Sinn in Erinnerung schärfen zum Kampfe.
Alles, was einst er geschenkt in behaglicher Ruhe des Friedens,
Alles das gilt es nunmehr mit tapferem Kampfe verdienen.
Nicht, nur nach heiteren Tagen verlangen, die trüben verwünschen,
Nicht, einem harten Geschick vorziehen die glücklichen Stunden.

e) Was soll, Hiarthwar, ich sagen? Dir hat mit schädlichem Ratschlag
Sculda erfüllet den Sinn, Dich zu arger Verschuldung verleitet.
Wie soll, Verruchter, ich nennen dich, unsrer Gefahren Erzeuger,
Dich, den Verräter des trefflichen Herrn, den grausige Herrschsucht
Jagte, den sinnlos in Wut die Furien trieben der Gattin,
Nimmer zu tilgende Schuld, sinnblendende, auf dich zu laden.

f) Biarko, warum bist du fern? Hält Schlummer dich fest in den Banden?
Sage, was säumst du so lang? Komm heraus oder brenne im Feuer!
Wähle das bessere Teil! Auf, eile mit mir auf den Kampfplatz!
Bären ja scheucht man zurück mit dem Brand; laßt leuchten die Flamme
Auf vom Palast, und zuvörderst ergreife das Feuer die Pfosten.

g) So rasch war er zum Kampf, wie da eilt der geschwollene Gießbach
Hin zu dem Meere, so allzeit bereit zu ergreifen das Schlachtschwert,
Wie mit gespaltenem Hufe der Hirsch zu dem flüchtigen Laufe.

h) Viele doch sandt' ich allein in den Tod, daß gleich einem Hügel
Aus den verstümmelten Gliedern ein ragender Damm mir hervorwuchs,
Daß die gesammelten Leichen des Bild eines Berges mir boten.

Aber was schaffet mir der, der jüngst mir befahl zu erscheinen,
Preisend mit eigenem Lobe sich selbst und die anderen schmähend
Mit hochmütigem Wort und bitterem Tadel, als ob er
In seinem einzigen Leib Kraft von zwölf Männern vereinte?

i) Ist auch die Kraft meiner Hilfe gering, doch bin ich dir nahe.
Hier auch, wo wir jetzt stehn, ist Hilfe von nöten, und nirgends
Macht sich die Kraft und die sichere Hand kampffertiger Männer
Stärker erwünscht. Schon haben in Stücke den trefflichen Schild mir
Stählerne Schneiden und Speere geschnitten, in Teile gespalten;
Alle sie, Splitter für Splitter, verzehrte gefräßig das Eisen.
Oberster Zeuge der Tat ist die Tat, denn sie zeugt für sich selber;
Besser, man sieht, denn man hört, und treuer ist Auge denn Ohr uns:
Sieh! Vom zerschnittenen Schild sind allein mir die Halter geblieben
Und von der Scheibe allein, doch zerhackt und durchlöchert, der Buckel.
Jetzt noch, Biarko du starker, obwohl du sträflich gezaudert,
Kannst du mit tapferen Taten, was Säumnis verschuldet, ersetzen.

j) Willst du noch immer mich schelten, das Herz mir mit Tadel erregen?
Mancherlei hält uns doch auf; so hat meinen Lauf jetzt gehemmet,
Sperrend den Weg mir, ein Schwert, ein Schwert, das der schwedische Gegner
Stieß mit gewaltigem Stoß auf die Brust mir mit kräftigem Anhieb.
Wahrlich! Nicht schwach war die Faust, die den Knauf zu dem Stoße gesenket:
Alles, was schaffet ein Schwert an dem nackenden Manne, das schuf es
Trotz meiner Rüstung an mir, durchbohrte die stählerne Decke
Gleichwie das flüchtige Wasser, nicht konnte mir Hilfe gewähren,
Wär' sie auch klein und gering, meines Panzers gehärtete Masse.

k) Uns vor des Königs Augen nehm hin, wenn zu Boden wir sinken,
Rühmlicher Tod. Noch bleibt uns das Leben, drum wollen wir suchen
Ehrlich zu sterben, die Hand soll ein herrliches Ende uns schaffen.
Fall ich, zu Häupten dem Führer, dem toten, dort will ich dann sterben,
Du zu den Füßen des Toten laß, sinkend zum Tode, dich gleiten.
Wer dann die Haufen der Leichen durchmustert mit Blicken, er sehe,
Wie wir dem Herren das Gold, das zur Gabe er schenkte, vergalten.
Raben dann sind wir ein Mahl, sind Beute der gierigen Adler,
Suchen dann wird seine Speise an uns der gefräßige Vogel.
So müssen fallen im Kampfe ohn' Zagen die edlen Genossen,
Ihrem erlauchten Gebieter und Herrn im Tode vereinigt.

[6]) Diese Bezeichnung beruht auf einem Mißverständnisse des Beinamens Hrøreks, hnøggvanbaugi, „der geizig mit Ringen ist"; vgl. dazu Herrmann, Saxo II, 244, wo auch der richtige Sinn angegeben ist: „Rolf erlegte den Rörik, der karg nur die Ringe verteilet." Dort auch die richtige Bemerkung, daß der Hrókr der Hrólfssaga dem Hrørek slaengvanbaugi „Armringschleuderer" entspricht; siehe unten, die Inhaltsangabe der Hrólfssaga, über den ins Meer geschleuderten kostbaren Ring.

[7]) Dieser Bericht der Ynglingasaga (c. 29), zu dessen Parallelen Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 23 ff., zu vergleichen ist, wird durch eine Reihe anderer Quellen (siehe die Zusammenstellung bei Herrmann, Saxo II, 176) näher ausgeführt. Der Kampf der beiden Gegner Adils und Áli zu Roß geht freilich nicht, wie Herrmann meint, auf geschichtliche Verhältnisse zurück. Dieser Kampf entspricht vielmehr dem der beiden Brüder Alrekr und Eiríkr der Ynglingasaga (c. 20); auch er führt schließlich zum Tode beider Gegner, was für diese in den Bereich der Dioskourensage gehörigen Überlieferungen bezeichnend ist.

[8]) Diese Angaben setzen ein mit dem „Helga þáttr", FAS. I, 16 ff. (Kap. 6, bzw. Kap. 5 der Samfund-Ausgabe). In der folgenden Inhaltsangabe sind die von Hrólfs Helden handelnden Teile (Kap. 14—24 der Samfund-Ausgabe) nicht berücksichtigt, da ihnen ein besonderer Abschnitt vorbehalten ist.

[9]) Es kommt dabei offenbar auf das Halten des Schwertes als Zeichen der Vasallität an. Bezeichnend ist, daß das, was sonst als Symbol für die Willensmeinung gilt, Rechtskraft erlangt, obwohl die Handlung gar nicht als Symbol gedacht und als solches erst nach ihrem Vollzuge angesprochen wird: Die sinnbildliche Handlung hat grundsätzlich unbedingt bindende Kraft.

[10]) Daß der Fuß auf die Bank gesetzt wird, soll das feierliche Gelübde (heitstrenging) bekräftigen. Der hier geschilderten Handlung entspricht es sonst, daß der Fuß auf einen Stein (Hønsna-Þóres Saga, c. 12), oder auf einen Stock gestellt wird (stíga á stokk); Heusler, Zwei Isländergeschichten S. XXf.; Herrmann, Saxo II, 181.

[11]) Der ursprüngliche Sinn dieses Auftrittes liegt wohl darin, daß Hialti seinen Tod voraussieht und die Frau verstümmelt, damit sie nicht nach ihm einem anderen zufalle. Die von Herrmann, Saxo II, 163, Anm. 2, angeführten Parallelen sind anderer Art.

[12]) Kap. XI—XIV von Arngrims Auszug.

[12a]) Helgonem vero Olafa, tonsis capillis et capite plumis ac pice liquida deturpato, illusum dimiserat.

[13]) Skiǫldungasaga und Ynglingasaga.

[14]) Saxo und Hrólfssaga.

[15]) Sie wohnt auf der Insel Thorö. Daher soll sie auch ihren Namen haben (Herrmann, Saxo II, 153; Schneider, GHS. II, 69, wo überall Bestand einer an die Insel Thorö geknüpften Lokalsage vorausgesetzt wird). Aber es ist zu beachten, daß die Mutter der Yrsa sachlich der Krákas durchaus entspricht und daß also die Gleichheit der Namen kaum auf Zufall beruht.

[16]) Siehe dazu BP. I, 411 f.; ebenda III, 358, Anm. 1.

[17]) Darüber siehe die Ausführungen und Nachweise S. 123—125.

[18]) Das erweist sich besonders bei der Überlieferung von Manoschtschithra; siehe Hüsing, Der Mazdahismus, S. 11.

[19]) Siehe S. 122.

[20]) Mudrak, DHS., S. 111 ff.

[21]) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 484 ff.; 505.

[22]) Besonders in den allerdings nur mehr Restbestände aufweisenden Volkssagen muß der Held die Verwandelte in ihrer Schreckgestalt küssen, um so ihre Rückverwandelung zu erreichen; gewöhnlich versagt ihm im entscheidenden Augenblicke der Mut, und die Erlösung mißlingt. Siehe z. B. Grimm, DS., Nr. 13. Weitere Belege sind zusammengestellt bei Karle, „Kuß", HDA. V, 841 ff., siehe besonders Sp. 857, Abschn. 19.

[22a]) FAS. II, 143 ff.

[23]) Im 7. Buche, Holder, S. 219 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 291 ff.

[23a]) Dieser frühe Tod wird nicht ausdrücklich berichtet, ist aber daraus zu erschließen, daß nach dem Beowulf, V. 1175 ff., davon die Rede ist, daß Hrôdgâr den Hrôdulf an Sohnes Statt angenommen hat und ihm von seiner ersten Jugend an Ehre und Gunst erwiesen, alle seine Wünsche erfüllt hat.

[24]) Beowulf, V. 1165 f.

[25]) Beowulf, V. 1188 f.

[26]) So auch Schneider, GHS. II, 97 f.

[27]) Das mehr oder weniger friedliche Zusammenleben der feindlichen Verwandten kehrt in den zugehörigen Überlieferungen wiederholt wieder. In der keltischen Balorsage lebt der Enkel in nächster Nähe des Großvaters und in persönlicher Berührung mit ihm, bis er endlich den Vater an ihm rächt. Dasselbe gilt für Amleth, wo allerdings ein Versuch des mißtrauischen Oheims auf den anderen folgt, den gefürchteten Brudersohn in eine Falle zu locken und zu vernichten. Auch sonst, wie bei Kyros und Kai Chosru, kommt es zu einer Begegnung zwischen den beiden Verwandten, durch die zunächst die Besorgnisse zerstreut werden. Auch Helgi verweilt, allerdings unerkannt, eine Zeitlang in der Umgebung seines Feindes, an dem er später den Vater rächt.

[28]) Die Hrólfssaga zeigt hier ähnliche Verhältnisse wie die Thidrekssaga, wie Schneider, GHS. II, 61, richtig hervorhebt; siehe auch Heusler bei Hoops IV, 189. — Auch in unmittelbar deutscher Überlieferung wird Dietrichs Stolz durch den Hinweis auf einen unbezwingbaren Gegner gedämpft, wie im „Laurin"; vgl. dazu Mudrak, DHS., S. 53.

29) Über die tatsächliche Übereinstimmung zwischen Atli und Grimhild nach der Auffassung der Thidrekssaga siehe Mudrak, DHS. 190.

30) Siehe dazu Schultz, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise II, 81ff. Verwandtes klingt im Apolloniusromane an, Mudrak, DHS., S. 295.

31) Beowulf, V. 2201—2207, 2380—2397, 2612—2620. Zum Ganzen Heusler bei Hoops II, 128f.

32) Ynglingasaga, Kap. 27—28.

33) Grimm, KHM., Nr. 79, Sechse kommen durch die ganze Welt; dazu BP. II, 79ff.

33a) Das war vielleicht wirklich einmal der Fall; in der Skjoldungasaga heißt es: pro dapibus ignis, pro poculis funus devorandus apponitur. An Stelle des Mahles erhalten die Gäste demnach Feuer, statt des Getränkes Rauch. Das bezieht Schneider, GHS. II, 88, nicht mit Unrecht auf die Durstprobe bei Hrani, die auf derartige Erlebnisse bei Adils, die unsere Quellen freilich nur mehr mit kaum erkennbaren Resten erhalten haben, zurückgehen mag.

34) Richter 7, 4—7.

35) Gautrekssaga, Kap. 7; FAS. III, 33f.

36) Grimm, KHM., Nr. 100, Des Teufels russiger Bruder. Die Verwandlung des unscheinbaren Geschenkes in Gold findet sich auch in anderen Fassungen des Märchens, vgl. BP. II, 423ff.

37) Siehe z. B. Grimm, DS., Nr. 8, Frau Holla und der Bauer. Weiteres bei Grimm, DM.[4], 228f.

38) Quensel, Thüringer Sagen, S. 174f.; dazu Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 294f., 407.

39) Eine Reihe hierher gehöriger Märchenfassungen ist angeführt bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 458ff.

40) Ódinn besucht seinen Schützling, um ihn zu prüfen; dieser aber versagt. Auch in der Hervararsaga weiß Heidrekr nicht, daß sein Gegner beim Rätselwettkampfe eigentlich Ódinn ist; auch ihm ist der Tod bestimmt.

41) Einen Übergang bilden Überlieferungen wie die vom Wettlaufe mit Atalante, wo ein hingeworfener Apfel den Gegner in ähnlicher Weise aufhält wie die hingestreuten Schätze der nordgermanischen Sage. Der Hinweis auf Atalanta in dem sonst zum Teile mit größter Vorsicht zu verwendenden Artikel „Flucht, magische" von Aly, HDM. II, 158ff. Weitere Beispiele BP. V, Register, unter „Flucht".

42) Eine solche Vergeltung enthält Saxos Bericht, Biarko habe für den Anschlag auf Hrólf dadurch Rache genommen, daß er Atisl tötete; Saxo, Holder, S. 56f. Übersetzung von Herrmann, S. 74.

43) Wenn, wie oben gezeigt wurde, der Besuch Helgis in Upsala dem Hrólfs nachgebildet ist, dann wohl auch der Zweck desselben, der eben dem Raube Yrsas gilt. Es ergibt sich aber der Widerspruch, daß Helgi die Frau trotz dem ihm nun bekannten Verwandtschaftsverhältnisse, das den Grund zur seinerzeitigen Trennung bildete, wieder zu sich nehmen will.

44) Müllenhoff-Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa[3] I, 21.

45) Dort soll der nackte Vogel daran erinnern, daß Ermanerichs Geschlecht von diesem selbst ausgerottet wird; vgl. Mudrak, DHS., S. 12; iranische Parallele dazu ebenda, S. 28.

46) Nibelungenlied B, Str. 13. Der vorkündende Vogel ist im Norden besonders oft bezeugt. So bewegt in der Gunnlaugssaga ein Traum, wonach zwei Aare im Kampfe um einen Schwan einander töten, Thorstein dazu, die Aussetzung seiner Tochter Helga zu verfügen. Vgl. Gunnlaugssaga, Kap. II. Auch Saxo war der schicksalkündende Traum bekannt, wie seine Angaben über den Traum Gorms (IX. Buch, Holder, S. 319f.; Übersetzung von Herrmann, S. 432) zeigen.

47) Herrmann, Saxo II, 179.

48) Über die verschiedenen Deutungen des Beinamens — zu denen noch eine weitere, „Gaul" kommt; Yrsa wäre demnach entstellt aus hryssa, „Stute" — siehe Schneider, GHS. II, 120. Aber wenn auch der Versuch, den auf Inzest weisenden Andeutungen unserer Quellen nachzugehen, durchaus gerechtfertigt ist, fehlen doch die Unterlagen für die Annahme solcher Umgestaltungen. Das Inzestmotiv der Überlieferung ist überdies über Schmähungen, wie sie derartige Namen bedeuten würden, erhaben. Über die Tierverwandelung siehe die Ausführungen und Belege S. 123.

49) Siehe S. 127.

50) In der Fródisage, siehe S. 155; 161; 167, Anm. 17.

[51]) Derartige Listen sind auch der deutschen Überlieferung bekannt, sie finden sich in der „Kudrun" ebenso wie im „Ortnid"; siehe Mudrak, DHS., S. 254, 288f.; die List wird im „Ortnid" vorausgesetzt, da Ortnid sich ebenfalls als Kaufmann ausgibt, in seinen Schiffen aber ein Heer mitführt. Auch der „König Rother" geht von ähnlichen Voraussetzungen aus.

[52]) Es ist ihm nicht voll gelungen, vgl. Schneider, GHS. II, 92f.

[53]) Schneider, GHS. II, 91f.

[54]) Mudrak, DHS., S. 33f. (Anm. 49a). Siehe auch schon Jiriczek, DHS. I, 95.

[55]) Siehe darüber Kummer, Midgards Untergang, S. 154ff.

[56]) Mudrak, Märchen und Sage (Bausteine III, 65ff.), S. 73ff.

[57]) Gegenstand des Glaubens — oder des Unglaubens — können wohl der Kultgott und seine Macht sein, und die Geschichte zeigt, wie scharf hier die Gegensätze aufeinander stoßen. Ein Märchen aber glaubt man nicht — es steht von vornherein fest, daß es sich bei seinem Geschehen nicht um eine „Wirklichkeit" handelt. Dasselbe gilt für die übrigen Zweige der Überlieferung. Auch an Lebenswasser oder Unsterblichkeitskraut „glaubt" man nicht, und darum kann hier auch „Unglaube" nicht zerstörend wirken.

[58]) Ódinn zeigt sich hier in seiner auch sonst belegten Rolle des „Zwiespältigen", die zu seinen ältesten Zügen gehört. Siehe dazu Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 478ff., wo Vergleichsstoff angeführt ist, und hier S. 276; 280—282.

[59]) Auf diese Parallele verweist schon Herrmann, Saxo II, 178. Die sich besonders im Wesen Irings und Yggs zeigenden Unterschiede dürfen dabei selbstverständlich nicht unterschätzt oder gar übersehen werden.

[60]) Daß es sich bei den Skiǫldungen, von Hálfdan angefangen, um geschichtliche Gestalten handelt, gilt trotz dem Mangel wirklicher Quellen als sicher. Siehe Herrmann, Saxo II, 75ff.; Schneider, GHS. II, 116ff.; derselbe, ENGHS., S. 40; Heusler bei Hoops IV, 188; Noack, Norwegische Frühgeschichte und Wikingerzeit (München und Berlin 1941), S. 88; 104.

V. Hrólf Krakis Helden

Hrólf Krakis Bedeutung als Herrscher und Held strahlt in unseren Quellen gewissermaßen als Spiegelbild zurück aus den Worten und Taten seiner Helden, die bis zum letzten Augenblicke bei ihm ausharren, im Tode noch die Kühnheit und Freigebigkeit ihres Gefolgsherren preisend. Bǫðvar-Biarki und Hialti sterben nach heldenhaftem Kampfe gegen die Übermacht der Feinde als letzte von Hrólfs Schar, der eine zu Häupten, der andere zu Füßen des toten Herrschers: Noch im Tode soll man ihre Treue gegen ihn erkennen.

Eine Gefolgschaft kühner Helden strömt nur bei dem Herrscher zusammen, dessen Ruhm weit hinaus in alle Länder dringt. So ist es auch bei Hrólf Kraki, der als Führer einer großen Gefolgschaft und berühmter Herrscher in seiner Halle zu Hleidra Hof hält. So wie der Ruhm Dietrichs von Bern einen Witege und Heime, einen Dietleib herbeilockt und es ihnen als ehrenvolle Aufgabe erscheinen läßt, diesem mächtigen und berühmten Herrscher zu dienen[1]), so ziehen kühne Helden auch zu Hrólf, um sich seiner Gefolgschaft einzugliedern. Diese Helden stehen wenigstens zum Teile im Mittelpunkte einer Überlieferung, die einst ein selbständiges Leben geführt haben muß.

Die ausführlichsten Angaben über Hrólfs Helden entnehmen wir aus der Hrólfssaga, die über den Werdegang der berühmtesten Gefolgen des Dänenkönigs eingehend berichtet. Sie tut das in zwei selbständig einsetzenden Erzählungen, deren eine von den drei Brüdern Svipdag, Beigad und Hvitserk, und deren andere von Bǫðvar-Biarki und Hialti handelt[2]).

Fern von anderen Menschen lebte in Schweden ein reicher Bauer namens Svipr. Dieser war ein tüchtiger Kämpe gewesen; nicht immer war er dort, wo man ihn zu sehen glaubte[3]), und er verstand größere Künste als andere Menschen. Seine drei Söhne waren starke und stattliche Männer; der älteste von ihnen hieß Hvitserkr, die beiden anderen waren Svipdagr und Beigadr. Als Svipdagr achtzehn Jahre alt war, wollte er nicht mehr bei seinem Vater in der Einsamkeit bleiben und zu König Aðils ziehen. Svipr riet von diesem Vorhaben ab; wenn er auch zugab, daß Aðils ein mächtiger und berühmter Mann sei, so nannte er ihn doch grimmig und nicht glückhaft, seine Mannen aber voll von Abgunst. Svipdagr ließ sich aber von seinem Entschlusse nicht abbringen, und so gab ihm denn sein Vater eine scharfe, schöne Streitaxt, eine Waffenrüstung und ein gutes Roß sowie seinen Rat als Abschiedsgabe. Er solle gegen andere mild sein, nicht prahlen, sich aber wehren, wenn man ihn angreife[4]).

Als Svipdagr zu Aðils kam, wurden draußen vor der Halle gerade Spiele abgehalten; Aðils saß auf einem Goldstuhle und seine Berserker waren bei ihm. Das Burgtor war verschlossen, denn nur der durfte dort einreiten, der die Erlaubnis dazu hatte. Svipdagr aber kümmerte sich darum nicht, sondern brach das Tor auf und ritt in den Hof. Aðils erkannte den Mut Svipdags an und bestimmte, daß er straflos bleiben solle, während die Berserker sich drohend verhielten. Svipdagr begrüßte nun den König und nannte auf dessen Frage seinen Namen. Das Spiel ging dann weiter, und Svipdagr setzte sich auf eine Bank und sah zu. Die Berserker wollten ihn auf die

Probe stellen, und der König stimmte dem zu. Die Berserker fragten Svipdag, ob er mit ihnen kämpfen wolle, und dieser erklärte sich zum Einzelkampfe bereit. Der König war mit diesem Laufe der Dinge zufrieden, Königin Yrsa aber sagte, Svipdagr solle wohl willkommen sein. Das führte zu einem Streitgespräche zwischen Yrsa und den Berserkern, die sagten, sie wüßten wohl, daß die Königin sie alle zur Hel wünsche.

Am nächsten Morgen begann der verabredete Kampf, in dem Svipdagr zunächst einen Berserker tötete. Ein zweiter, der den Toten rächen wollte, fiel ebenfalls, und so erschlug Svipdagr ihrer vier. Darüber war Adils aufgebracht und gebot seinen Mannen, Svipdag zu töten, aber die Königin sammelte ebenfalls Mannen zum Schutze Svipdags und sagte, Svipdagr sei mehr wert als alle Berserker zusammen. Sie vermittelte den Frieden, aber am Abende begannen die Berserker erneut den Kampf, den erst Adils schied; doch hatte Svipdagr bis dahin wieder einen Berserker getötet, und der König verbannte die übrig gebliebenen Berserker, weil sie nicht einmal einen einzigen Mann hatten überwinden können. Er selbst hatte sie aber gegen Svipdag aufgehetzt, denn so hatte er sich rächen wollen. Svipdagr blieb nun bei Adils, und dieser bat ihn, ihm seine Hilfe zu leihen, zumal die Königin wolle, daß er an die Stelle der Berserker trete.

Die Berserker waren mit Drohungen weggezogen, und wirklich sammelten sie ein großes Heer und zogen damit gegen Adils. Dieser sandte Svipdag gegen die Feinde und gab ihm auch ein Heer dazu. Im Kampfe fiel einer der Berserker und mit ihm eine Menge Volkes, bis die Feinde schließlich zu ihren Schiffen flohen. Die Berserker sammelten aber wieder ein Heer, dem Svipdagr neuerlich entgegentreten mußte; doch hatte er um ein Drittel Mannschaft weniger als seine Gegner. Adils versprach ihm aber, mit seiner Gefolgschaft zu ihm zu stoßen. Svipdagr und die Berserker prallten nun in hartem Kampfe zusammen, Adils aber sammelte seine Schar und wollte den Gegnern in den Rücken kommen.

Zu dieser Zeit erwachte der Bauer Svipr aus dem Schlafe und sagte zu seinen Söhnen, daß Svipdagr der Hilfe bedürfe. Er schlage in der Nähe eine Schlacht. Er habe ein Auge verloren und sei schwer wund. Drei Berserker habe er erschlagen, und jetzt seien noch drei übrig. Da waffneten sich Svipdags Brüder sogleich und eilten in die Schlacht; die Wikinger hatten da um die Hälfte mehr Mannschaft. Svipdagr hatte wacker gekämpft, aber er blutete aus vielen Wunden, ein Auge hatte er verloren, und viele seiner Leute waren erschlagen; der König aber half ihm nicht. Die Brüder wandten sich sogleich gegen die Berserker, die alle fielen. Da war die Schlacht bald gewendet, und die überlebenden Feinde ergaben sich. Adils lobte die Brüder für ihre Taten, Svipdagr aber war am Haupte und an den Händen verwundet, und seither einäugig. Er lag eine Zeit an seinen Wunden darnieder, doch heilte ihn die Königin Yrsa[5]). Als er wieder gesund war, wollte er von Adils scheiden und sagte diesem, er wolle zu einem Könige, der ihm mehr Ehre erweisen werde als Adils, der ihm die Landesverteidigung und den Sieg, den er errungen habe, schlecht gelohnt habe. Vergebens suchte Adils ihn zurückzuhalten; Svipdagr blieb bei seinem Entschlusse, und zwar besonders darum, weil Adils nicht früher zur Schlacht gekommen war, als bis diese beendet war. Das war aber geschehen, weil Adils im Zweifel gewesen war, ob die Berserker siegen würden oder Svipdagr. Er hatte von einem Walde aus dem Kampfe zugesehen und hätte wohl eingreifen können, dachte aber, es komme nicht viel darauf an, wenn Svipdagr besiegt würde und falle.

Die drei Brüder ritten nun zu ihrem Vater und fragten ihn um Rat; dieser aber meinte, den meisten Ruhm habe Hrólfr in Dänemark, zu dem auch die größten Kämpen im Nordland

gekommen seien. Er lobte Hrólfs Freigebigkeit, seine sorgfältige Auswahl der Freunde und seine Zuverlässigkeit. Man finde nicht seinesgleichen. Etwas unfolgerichtig erwidert er auf den ihm darauf kundgetanen Entschluß der Brüder, zu Hrólf zu ziehen, ihm scheine es am besten, wenn sie zu Hause blieben; doch hätten sie selbst zu bestimmen. Svipdagr und seine Brüder führen ihren Entschluß auch aus, ziehen zu Hrólf und erzählen diesem von ihrem Aufenthalte bei Adils. Hrólfr will zwar sonst Leute, die von Adils kommen, nicht aufnehmen, aber in diesem Falle macht er eine Ausnahme, weil er sieht, daß sie tüchtige Männer sind, und von ihren Taten, vor allem von der Tötung der Berserker, gehört hat. Sie erhalten ihre Plätze in der Halle des Königs; dort sind zwölf Plätze leer, die gehören Hrólfs Berserkern, die gerade abwesend sind. Im Herbste kehren sie heim und fragen bei ihrem Eintritte in die Halle jeden von Hrólfs Mannen, ob er sich für ebenso tapfer halte wie sie es seien. Die Antworten aber laufen alle darauf hinaus, daß den Berserkern der Preis der größten Tapferkeit bleibt. Als der vorderste der Berserker zu Svipdag kommt und auch an ihn diese Frage richtet, ist dieser sogleich bereit, sich mit den Berserkern zu schlagen. Doch trennt Hrólfr die Streitenden, die er beide seine Freunde nennt. Der Friede, den er stiftet, ist dauerhaft, und die ehemaligen Gegner halten in Hinkunft stets zusammen und gewinnen auf Wikingerfahrten gemeinsam den Sieg. Die Brüder Svipdagr, Hvitserkr und Beigaðr aber erlangen solches Ansehen, daß sie ihre Plätze unmittelbar zur Linken des Königs erhalten. Wir erfahren bei dem Berichte vom Einzuge in Hrólfs Halle auch, daß Hrólfr zwei Töchter hat, Skúr und Drifa. Drifa erweist den Brüdern ihr Wohlwollen und ist ihnen geneigt.[6]).

Die Namen der drei Brüder erscheinen auch in der Snorraedda[7]), aber nur Svipdagr und Beiguðr sind dort Brüder, während von einer Verwandtschaft mit Hvitserk nicht die Rede ist. Ihre Namen werden uns als die der Mannen Hrólfs genannt, die dieser Adils für seinen Kampf gegen Ali zu Hilfe sendet. Auch in diesem Zusammenhange wird berichtet, daß sie Adils gekränkt verlassen und zu Hrólf Kraki ziehen, so daß also der Kampf für Adils und das daran sich knüpfende Zerwürfnis auch in der Snorraedda — ebenso wie in der Skiǫldungasaga [7a]) — ihre Stätte haben.

Die Skiǫldungasaga[8]) nennt ausdrücklich den Namen des Hvitserk und sagt von ihm, er sei nicht weniger berühmt gewesen als Starkaðr. Dieser Witsercus ist ein Schwede und erhält Hrólfs Tochter Driva zur Frau, während die Skur die Gattin des Bodvarus wird.

Als Gegner des Starkad kennt die Ynglingasaga[9]) die Brüder Svipdag und Geigad, die auf seiten des Königs Hugleik gegen König Haki kämpfen, in dessen Diensten Starkaðr steht. Von diesem Kampfe weiß auch Saxo[10]) und erzählt, wie Gegath (Geigaðr) erst Haki verwundet und dann dem Starkad eine so schwere Kopfverletzung beibringt, daß dieser sie die schwerste seiner Verwundungen nennt. In der Ynglingasaga endet der Kampf mit der Gefangennahme der Brüder, ohne daß wir von deren weiteren Schicksalen unterrichtet würden.

Dieser Quellenbefund läßt die Frage offen, ob diese Helden Hrólfs ursprünglich mit ihm und mit Adils in Beziehung standen oder ihm erst nachträglich zugesprochen wurden[11]); an keiner Stelle zeigt er sie als Gestalten einer geschlossenen Überlieferung, aus der aber immerhin gewisse Einzelzüge stammen. Die Art, wie Svipdagr zu Adils kommt, hat mehrere in den Einzelheiten abweichende, im Grunde aber doch gleichartige Gegenstücke. Der Zutritt zu Adils ist versperrt, in dem für Fremde verschlossenen Bereiche werden Kampfspiele abgehalten, und nach Svipdags Eindringen kommt es schließlich trotz der Zusage des Adils, dem Gaste nichts nachzutragen, zu hartem Kampfe, in dem der Eindringling siegt. Gegenstücke sind das in der Thidrekssaga berichtete

Eindringen Sigurds bei Brünhild und sein Kampf mit den Torhütern[12]), aber auch der Rosengarten zu Worms[13]) und das russische Brünhildmärchen[14]), wo überall das Gehege durchbrochen wird und der Kampf gegen den Eindringling folgt. Der in den anklingenden Überlieferungen gegebenen Begründung entbehrt der Auftritt bei Adils allerdings vollständig; auf ihn wird noch in anderem Zusammenhange zurückzukommen sein. Die feindselige Haltung der Berserker kehrt übrigens an Hrólfs Hofe wieder, nur daß sich die Verschiedenheit im Wesen der beiden Herrscher deutlich im Verlaufe hier wie dort abzeichnet. Während Adils die Berserker gegen den Gast aufhetzt, stiftet Hrólfr einen ehrlichen und dauerhaften Frieden zwischen den Gegnern.

Daß Adils dem Kampfe des Svipdag tatenlos zusieht, während Beigadr und Hvitserkr diesem zu Hilfe eilen, erinnert an das Verhalten Heimes beim Kampfe Widgas gegen Sigstaf nach der Thidrekssaga, wo ebenfalls Heime den Gefährten nicht unterstützt[15]). Daß Svipr im Schlafe die Vorgänge erschaut und seine beiden anderen Söhne dem bedrängten Svipdag zu Hilfe sendet, hat sein Gegenstück in den zahlreichen isländischen Überlieferungen, wonach jemand im Traume das eben sich vollziehende Geschehen erschaut[15a]). Die Dreizahl der Brüder, die keine andere Quelle bezeugt, dürfte unter dem Einflusse des Dreibrüdermärchens zustande gekommen sein, ohne daß aber andere unmittelbar entsprechende Züge dieses Märchens erkennbar sind. Die Hilfe in übler Lage wird dort den älteren Brüdern durch den jüngsten zuteil. Alles in allem trägt die Erzählung von Svipdag und seinen Brüdern, so wie die Hrólfssaga sie bietet, die Merkmale später Erfindung an sich. Eine engere Beziehung zu Hrólf besteht nicht, und auch Skioldungasaga und Snorraedda gewähren keinen brauchbaren Hinweis. Da Saxo und Ynglingasaga Svipdag und Beigad in einen ganz anderen Zusammenhang stellen und zu Gegnern Starkads machen, ist überhaupt zu erwägen, ob nicht die Gegnerschaft zu Starkad älter ist. Eine Entscheidung ist aber darum schwer, weil unsere Nachrichten nur dürftig sind; sie lassen keinen gegliederten Ablauf erkennen, der das Kennzeichen einer in sich geschlossenen Überlieferung ist.

Weit näher ist das Geschick Bǫdvar-Biarkis und Hialtis mit dem Hrólf Krakis verbunden. Auch hier bietet die Hrólfssaga einen ausführlichen Bericht. Dieser setzt bereits mit Bǫdvars Abstammung ein. Der Norwegerkönig Hringr wird Witwer und soll auf Drängen seiner Ratgeber und der Landesbewohner wieder heiraten. Wirklich sendet er Männer zur Werbung aus, die ein Sturm nach Finnmǫrk verschlägt. Dort finden sie ein Haus mit zwei schönen Frauen darin[16]), die auf die Frage, warum sie so einsam hier hausten, erzählen, daß um die jüngere von ihnen, die Tochter der anderen, ein Mann geworben habe, den sie ausgeschlagen habe. Da der Werber, ein mächtiger König, schwere Drohungen aussprach, wurde das Mädchen verborgen gehalten. Die ältere der Frauen heißt Ingibiǫrg, ihre Tochter aber, deren Vater der Finnenkönig ist, heißt Hvit. Da die Boten Hrings glauben, daß Hvit für diesen die rechte Frau wäre, bewegen sie die Frauen, mit ihnen zu ziehen. Wirklich gefällt Hring das Mädchen gut, und er heiratet sie.

Hringr hat einen Sohn namens Biǫrn, und der liebt Bera, die Tochter eines Bauern in der Nähe. Da Hringr lange Zeit auf Wikingfahrt ist, verwaltet in der Zwischenzeit Hvit das Land. Sie faßt Liebe zu Biǫrn und sagt ihm, er passe besser zu ihr als der alte Hringr. Biǫrn will aber von ihr nichts wissen und versetzt ihr einen Backenstreich. Da hält sie ihm seine Liebe zu Bera vor, die sie schlimmer nennt als den Genuß ihrer Liebe; sie schlägt nach Biǫrn mit ihrem Wolfshandschuh und verwünscht ihn zu einem wilden, grimmen Höhlenbären; keine andere Nahrung solle er genießen können als das Vieh seines Vaters, das er in Mengen über alles Maß reißen solle. Niemals aber solle er von diesem Unglücke loskommen.

Biyrn wandte sich sogleich hinweg und niemand wußte, was aus ihm geworden war. Die Suche nach ihm blieb vergeblich. Über das Vieh des Königs aber kam ein großer und grimmiger Graubär und riß es in Massen. Eines Abends aber sah Bera den Bären, der sich gegen sie freundlich zeigte. An dem Bären glaubte sie Biyrns Augen zu erkennen, und so fürchtete sie ihn nicht. Sie folgte dem Tiere nach, bis sie zu einer Höhle kam. Als sie dort aber angelangt war, stand ein Mann davor, und in ihm erkannte sie Biyrn. Sie blieben nun eine Zeitlang in der Höhle; Biyrn war tagsüber ein Bär, nachts aber ein Mensch.

Als Hringr von seiner Wikingfahrt heimkehrte, erfuhr er von dem Verschwinden seines Sohnes und von dem Bären; die Königin trieb ihn an, das Tier unschädlich zu machen, Hringr aber schob das zunächst auf. Eines Nachts aber sagte Biyrn zu Bera, ihm ahne, daß er am nächsten Tage sterben müsse. Er wolle ihr den Ring geben, der unter seinem linken Arme sei. Nach seinem Tode solle sie den König bitten, ihr das zu geben, was unter dem linken Buge des Bären sei, sich aber vor Hvit in acht nehmen, die sie beargwöhnen und dazu werde zwingen wollen, von dem Fleische des Bären zu essen, was sie auf keinen Fall tun dürfe; sonst werde sie die Folgen an ihren drei Knaben merken, die sie gebären werde. Wenn sie mit diesen zu Hause nicht mehr zurechtkommen könne wegen des schlimmen Schicksals, das ihnen auferlegt sei, so solle sie mit ihnen zur Höhle gehen. Da werde sie eine Kiste mit drei Böden finden, und Runen würden ihr sagen, was für jeden der Drei bestimmt sei. Drei Waffen würden im Berge sein, und jeder die erhalten, die ihm zugedacht sei. Der Knabe aber, der zuerst zur Welt komme, solle Elgfródi heißen, der zweite Þórir, der dritte Bǫdvarr; sie würden keine unbedeutenden Männer werden, und ihr Name werde lange leben.

Am nächsten Tage wird der Bär wirklich gejagt und erlegt, Bera erhält auf ihre Bitten den Ring, wird aber von Hvit, die ihr zuerst mit erheuchelter Freundlichkeit begegnet, gezwungen, etwas von dem Fleische des Bären zu essen; ein Stück, das Hvit abgeschnitten hat, ißt sie, vom zweiten nur ein kleines Stückchen, während sie den Rest ausspuckt, und sie läßt sich auch nicht dazu bringen, noch ein drittes Mal von dem Fleische zu kosten.

Als Bera niederkommt, ist ihr erstes Kind vom Nabel aufwärts ein Mensch, unterhalb aber ein Elch; sie nennt den Knaben Elgfródi. Das zweite Kind hatte vom Rist an Hundefüße, und sie nannte es Þóri Hundsfuß. Der dritte Knabe war der schönste; er wurde Bǫdvarr genannt und war fehlerlos. Bera liebte ihn am meisten. Die Knaben wuchsen in die Höhe wie Gras, beim Spiele aber waren sie wild und eigensinnig. Fródi verstümmelte dem König manche Leute und einige von ihnen tötete er sogar.

Als die Knaben zwölf Jahre alt waren, konnte ihnen keiner von den Königsmannen widerstehen, und Fródi sagte, er wolle hinweg. Da ging seine Mutter mit ihm zur Höhle und zeigte ihm, was sein Vater für ihn hinterlassen hatte. Das für Fródi bestimmte Gut war das geringste, und er wollte mehr haben, bekam es aber nicht. Er sah nun auch die Waffen und wollte zuerst das Schwert fassen, doch war das Schwert so fest, daß er es nicht erlangen konnte. Mit dem Axtschafte erging es ihm ebenso, und jetzt griff er nach einem Schwerthefte; an dem war nur ein kurzes Schwert, das er am Felsen zertrümmern wollte. Das gelang ihm aber nicht und er sah, daß das Schwert gut war. Er nahm nun von seiner Mutter Abschied, wurde Räuber und baute sich ein Haus; er tötete Menschen, um sie zu berauben.

Obwohl König Hringr zu wissen glaubte, wie alles zugegangen war, sagte er doch kein Wort, und bald kam die Zeit, da auch Þórir hinweg wollte. Auch er erhielt in der Höhle sein Erbe. Er

nahm die Axt, da auch er das Schwert nicht herausziehen konnte, und verabschiedete sich sodann von seiner Mutter. Seinen Weg wählte er so, daß er zu Elgfródi kam. Das geschah in dessen Abwesenheit, und Pórir setzte sich im Hause des Bruders auf einen Sitz, behielt aber den Hut auf. Als Fródi heimkam, sah er wenig freundlich auf den Fremden, bis sich dieser als sein Bruder zu erkennen gab. Da bot ihm Fródi die Hälfte seiner Habe an, die aber Pórir nicht annehmen wollte. Nach einigen Tagen nahm er Abschied, und Elgfródi wies ihn nach Gautland, dessen König jüngst gestorben sei. In einem solchen Falle werde eine Versammlung aller Gauten berufen, und in die Mitte der Versammelten werde ein Stuhl gestellt, in dem bequem zwei Männer sitzen könnten. Wer allein den Platz ausfülle, der werde König, und diese Bedingung werde Pórir erfüllen. Pórir befolgt den Rat seines Bruders, nimmt an der Versammlung teil und ist der einzige, der in den Stuhl paßt. Da wird entschieden, daß ihm die Lenkung des Landes anvertraut werden müsse, und er heißt von nun an König Pórir Hundsfuß.

Nun war nur noch Bǫdvarr bei seiner Mutter zu Hause, und sie liebte ihn sehr. Er war sehr tüchtig und schön von Aussehen, aber unter den Leuten wenig bekannt. Er fragt Bera nach seinem Vater, und diese erzählte ihm Biǫrns Geschick und Hvits Schuld daran. Sie berichtete auch, wie sie vom Fleische des Bären hatte essen müssen, und wie sich die Folgen an seinen Brüdern Elgfródi und Póri gezeigt hatten. Da beschließt Bǫdvarr, sich an Hvit für ihre Übeltaten zu rächen. Bera begibt sich mit ihm zum Könige, und sie erzählt ihm, wie alles zugegangen war; sie zeigt ihm auch den Ring, der unter dem Buge des Bären gewesen war, und der König erwiderte, er kenne den Ring ganz genau und wisse auch, wie es zugegangen sei. Er habe aber seiner Liebe zu Hvit wegen alles geschehen lassen. Bǫdvarr verlangt, er möge Hvit nunmehr entfernen, oder sie wollten sich an ihr rächen. Der König will Hvit nicht missen und bietet zur Buße Geld, Bǫdvar aber den Jarlsnamen und nach seinem Tode das Königtum, wenn Hvit nichts geschehe. Bǫdvarr schlägt das alles aus; er begibt sich zu Hvit, zieht ihr einen Beutel über den Kopf[17]) und tötet sie. Bald nachher starb König Hringr und Bǫdvarr wurde nach ihm König. Er blieb aber nur kurze Zeit im Lande, verheiratete seine Mutter mit einem Jarle namens Valsleitr, erklärte auf dem Dinge, daß er hinwegreiten wolle, und führte seine Absicht aus, nach dem er noch am Hochzeitsmahle seiner Mutter teilgenommen hatte.

Er begab sich zuerst, wie seine Mutter ihn geheißen hatte, nach der Höhle, und das Schwert dort ward los, als er den Griff anfaßte. An dem Schwerte haftete die Bestimmung, daß es stets einem Manne den Tod brachte, wenn man es schwang. Es war aber schwierig zu handhaben; man durfte es nicht unter das Haupt legen und nicht auf dem Griffe aufrichten. Nur dreimal in seinem Leben sollte Bǫdvarr es schärfen und zu anderer Zeit nicht schwingen[18]). Alle drei Brüder wollten dieses Schwert besitzen. Bǫdvarr machte dafür eine Scheide aus Borke und suchte seinen Bruder Elgfródi auf. Auch er kam in Abwesenheit seines Bruders in dessen Stube, und als Elgfródi nach Hause kam, blickte er böse auf Bǫdvar, der sich aber nicht darum kümmerte und so tat, als wolle er Streit beginnen. Er hatte sein Roß in den Stall geführt, und es vertrug sich nicht mit dem Elgfródis; jedes von beiden wollte das andere aus dem Stalle vertreiben[19]). Schließlich kam es dahin, daß beide Brüder miteinander rangen, und dabei fiel Bǫdvar der Hut vom Kopfe. Da erkannte ihn Elgfródi und hieß ihn willkommen, sagte aber, daß er nicht kräftig genug sei, um mit ihm zu ringen. Bǫdvarr schlug Fródis Angebot, bei ihm zu bleiben und seine Habe mit ihm zu teilen, aus, und nahm Abschied. Fródi begleitete ihn und riet ihm, zu König Hrólf zu ziehen, bei dem wegen seiner Freigebigkeit, Pracht und Großmut alle Kämpen sein wollten. Bǫdvarr

sei aber nicht stark genug; er nahm sich Blut aus der Wade, und nachdem Bǫðvarr zwei Trünke davon getan hatte, war er überaus stark geworden, so daß er Fródis Stöße aushielt, ohne zu wanken. Darauf trat Fródi mit seinen Klauen auf einen Felsen, so daß sie in diesen eindrangen, und sagte, zu dieser Spur werde er jeden Tag gehen. Sei Erde darin, so werde Bǫðvarr an Krankheit gestorben sein, wenn aber Blut, so werde er auf dem Wasser umgekommen sein. Er liebe ihn am meisten von allen Menschen, und darum werde er seinen Tod rächen[20]).

Bǫðvarr zog nun nach Gautland, und sein Bruder war gerade nicht daheim. Er sah ihm aber so ähnlich, daß die Landesbewohner ihn für Þóri ansahen, und er wurde genau so wie dieser behandelt. Man wies ihm auch im Bette den Platz neben der Königin an; Bǫðvarr wollte aber nicht mit ihr unter einer Decke liegen, worüber sie sich sehr wunderte, denn sie hielt ihn für ihren Gatten. Bǫðvarr sagte ihr, wer er wirklich war, doch hielten sie alles vor den anderen geheim, bis Þórir heimkam; erst da erfuhren alle, wie es sich verhielt. Auch Þórir ladet seinen Bruder zum Bleiben ein und bietet ihm die Hälfte seiner Fahrhabe an. Aber Bǫðvarr will weder das noch die Mannschaft haben, die Þórir ihm geben will, und nimmt Abschied.

Bǫðvarr wendete sich nun nach Dänemark, und als er nicht mehr weit von Hleiðargard war, gab es ein heftiges Unwetter. Er kehrte bei einem Bauern ein, bei dem er die Nacht über gut aufgenommen ward. Er erkundigte sich bei ihm über die Taten Hrólfs und seiner Kämpen und ob er noch weit zu ihm habe. Der Bauer antwortete, er sei schon ganz in der Nähe, und meinte, Bǫðvarr habe recht mit seiner Absicht; denn er sei ein großer und starker Mann. Da begann die Bäuerin zu weinen, und als Bǫðvarr sie nach dem Grunde fragte, erzählte sie, daß sie einen Sohn namens Hǫtt hätten. Der war eines Tages nach der Burg geritten und dort mit den Mannen des Königs in Streit geraten. Da ergriffen sie ihn und setzten ihn unter den Knochenabfall. Bei der Mahlzeit aber warfen sie mit den Knochen, die sie abgenagt hatten, nach ihm[21]). Als Lohn für die gastfreundliche Aufnahme erbittet die Bäuerin von Bǫðvar, daß er nur mit kleinen Knochen nach ihrem Sohne werfen möge. Bǫðvarr antwortet, er werde ihre Bitte erfüllen, denn es sei nicht heldenmäßig, mit Knochen nach Menschen zu werfen oder Kinder und schwache Menschen zu mißhandeln.

Als Bǫðvarr bei Hrólf angelangt ist, führt er, ohne zu fragen, sein Roß in den Stall und geht sodann in die Halle. Dort findet er Hǫtt, der eben daran ist, sich aus Knochen einen Schutzwall zu erbauen, der ihn vor den Würfen der Königsmannen schirmen soll. Bǫðvarr sagt ihm, daß er ganz jämmerlich sei in dieser Schildburg, zieht ihn trotz seinem Sträuben heraus, säubert ihn und setzt ihn neben sich auf die Bank; am Abende sahen Hrólfs Kämpen, daß Bǫðvarr den Hǫtt neben sich auf die Bank gesetzt hatte. Dieser zitterte am ganzen Leibe und wollte sich wieder in seinen Knochenhaufen flüchten, aber Bǫðvarr gab das nicht zu. Nun warfen die Königsmannen nach ihm und nach Hǫtt mit Knochen, doch tat Bǫðvarr zunächst, als merke er das nicht. Hǫttr war so furchtsam, daß er weder aß noch trank, bis ein großer Knochen nach Bǫðvarr geworfen wurde. Da fing dieser ihn auf und schlenderte ihn mit solcher Gewalt nach dem Werfer zurück, daß dieser davon starb. Von diesem Vorfalle und davon, daß seine Mannen an Bǫðvar Rache nehmen und ihn töten wollten, hört König Hrólfr, der Bǫðvar zu sehen verlangt und seinen Mannen vorhält, was für üble Sitte das Werfen mit Knochen sei. Hrólfr fragt Bǫðvar, wie er seine Tat büßen und ob er die Stelle des Toten einnehmen wolle, und dieser nimmt das Angebot unter der Bedingung an, daß er und Hǫttr beisammen bleiben dürften. Hrólfr hält es nicht für sehr ehrenvoll, wenn Hǫttr in seiner Gefolgschaft sei, will ihm aber doch den Unterhalt gönnen. Da setzt

sich Bǫdvarr an einen Platz weiter oben, als er ihm angewiesen war, und Hǫtt neben sich. Die Königsmannen aber sind gegen ihn sehr erbittert.

Als es gegen das Julfest zu ging, wurden die Männer unfroh. Auf Bǫdvars Frage berichtete Hǫttr, daß nun schon zwei Winter ein großes, schreckliches Tier gekommen sei, das Flügel am Rücken habe. Es tue großen Schaden und sei für Waffen unverwundbar. Als Bǫdvarr sich darüber wundert, daß ein Tier so das Reich und Hab und Gut des Königs verwüsten könne, antwortet Hǫttr, das sei kein Tier, sondern ein arges Ungeheuer[22]). Am Julabende verbietet der König seinen Mannen, gegen das Tier zu kämpfen; sein Vieh will er lieber einbüßen als seine Mannen verlieren. Alle gelobten, das Gebot des Königs zu erfüllen; Bǫdvarr aber ging heimlich in der Nacht weg und nahm Hǫtt mit, der deshalb große Angst ausstand. Als sie das Tier sahen, schrie Hǫttr, es wolle ihn verschlingen, Bǫdvarr aber warf ihn zu Boden und ging auf das Tier los. Als er sein Schwert ziehen wollte, steckte es fest in der Scheide, doch riß Bǫdvarr es los und stieß es dem Untiere ins Herz, so daß es tot zu Boden fiel. Bǫdvarr trug nun Hǫtt, der furchtbar zitterte, zu der Stelle, wo das Tier lag, und ließ ihn von dessen Blute trinken sowie etwas von seinem Herzen essen. Darauf rang er mit Hǫtt, und dieser war so stark geworden, daß er sich vor niemandem mehr fürchtete. Darauf stellten sie beide das Tier so auf, daß es aussah, als lebe es. Darauf gingen sie hinein und sagten niemandem etwas von ihrem Tun.

Als am nächsten Morgen der König fragte, ob sich in der Nacht etwas gezeigt habe, wurde ihm geantwortet, das Vieh sei unversehrt. Nun befahl Hrólfr, nachzusehen, ob man sonst etwas von dem Tiere gewahr werde, und die Wächter taten so und kamen sogleich mit der Meldung zurück, daß das Tier auf die Burg zu eile. Nun bereitete sich Hrólfs Gefolgschaft auf sein Geheiß zum Kampfe gegen das Untier, der König aber meinte, er sehe keine Bewegung an ihm. Er fragte, wer es bestehen wolle. Da forderte Bǫdvarr den Hǫtt auf, die üble Nachrede zu widerlegen, er habe weder Kraft noch Mut, und das Tier zu töten. Hǫttr sagte, das wolle er tun, und erbat vom Könige dessen Schwert Gullinhialti; er werde entweder damit das Tier töten oder fallen. Der König antwortete, es scheine, daß Hǫttr sich sehr geändert habe, und gibt ihm das Schwert mit dem Wunsche, er möge Freude an ihm erleben. Nun ging Hǫttr auf das Tier los und hieb nach ihm, und es fiel tot zu Boden. Bǫdvarr rief, man möge sehen, was Hǫttr getan habe, aber der König erkannte, daß dieser das Tier nicht erlegt hatte, sondern daß das Bǫdvars Werk war, und dieser gab das zu. Doch meinte der König, das sei Bǫdvars mutigste Tat, daß er einen anderen zum Kämpen gemacht habe, nämlich den Hǫtt, der nicht zum Glücke geboren schien[23]). Nun solle dieser aber nicht mehr länger Hǫttr heißen, sondern nach dem Schwerte Gullinhialti Hialti.

Als es auf den Winter zu ging und die Heimkehr der Berserker Hrólfs zu erwarten war, fragte Bǫdvarr den Hialti nach ihnen und erfuhr, daß diese bei der Heimkehr vor jedermann hin zu treten und dabei zu fragen pflegten, ob er sich für ebenso tapfer halte wie sie. Das taten sie immer zuerst beim Könige, der dann stets antwortete, daß das bei so tapferen und berühmten Männern schwer zu sagen sei. Dann fragten sie der Reihe nach jeden Mann in der Halle, und keiner wagte es, sich eben so tapfer zu nennen wie sie. Bǫdvarr entgegnet darauf lediglich, daß wenig tapfere Männer in Hrólfs Halle seien, wenn alle so feige Worte sprächen.

Am Julabende, als eben Hrólfr bei Tische sitzt, treten plötzlich die zwölf Berserker in die Halle, alle in Eisen gekleidet. Bǫdvarr fragte Hialti, ob er es wage, sich mit einem der Berserker zu versuchen, und dieser antwortet, lieber wolle er mit allen kämpfen als nur mit einem, denn er kenne trotz aller Übermacht keine Furcht. Die Berserker sahen genau, daß während ihrer Abwesenheit

Hrólfs Gefolgschaft sich vermehrt hatte, und der eine der Ankömmlinge schien ein sehr ansehnlicher Mann zu sein, so daß dem Berserker, der voranschritt, wunderlich zu Mute wurde. Es ging aber zunächst alles so, wie es üblich war, bis die Berserker zuletzt zu den beiden Gefährten kamen, und der Anführer fragte Bǫdvar, ob er sich für ebenso tapfer halte wie ihn. Bǫdvarr aber antwortete, er halte sich nicht für ebenso tapfer, sondern für tapferer, und nannte den Berserker einen üblen Stutensohn. Damit sprang er auf den Berserker zu und warf ihn in seiner Rüstung zu Boden, so daß er ein Bein brach. Hialti aber machte es mit einem anderen Berserker ebenso. Hrólfr, dem es gefährlich schien, wenn seine Leute in der Halle einander umbrächten, stiftete Frieden, doch mußte der Berserker sich für besiegt erklären. Als dann alles seine Sitze einnahm, waren die Berserker schwer bekümmert, Hrólfr aber verbot ihnen bei Todesstrafe, Streit zu beginnen: Sie sollten gegen seine Feinde so wild sein wie möglich, er habe aber jetzt eine solche Auswahl von Männern, daß er nicht zu ihnen seine Zuflucht nehmen müsse. Nach diesen Worten des Königs versühnten sich alle, Bǫdvarr aber war am meisten geachtet und erhielt seinen Platz zur Rechten des Königs, und ihm zunächst Hialti, während zur Linken des Königs die drei Brüder Svipdagr, Hvitserkr und Beigadr saßen. Von allen Mannen Hrólfs war aber Bǫdvarr der tüchtigste, und Hrólfr schätzte ihn so, daß er ihm seine Tochter Drifa zum Weibe gab.

Eine andere Quelle, die Bjarkarímur[24]), spinnen die Vorgeschichte noch weiter aus. Jarl Biórr hat drei Söhne namens Bǫdvarr, Fródi und Þórir. Biórs Ratgeber Biǫrn zieht nach dem Tode von Biórs Gattin aus, um Þránds Tochter Ása die Schöne zu werben. Ihm wird fälschlich mitgeteilt, Ása sei schon verheiratet; er bringt an ihrer Stelle die Hvít nach Hause, die Biórr heiratet. Hvít verwandelt durch Zauberkleider Fródi in einen Elch, Þóri in einen Hund, Bǫdvar in einen Bären. Elch und Hund zerreißen einander, Bǫdvarr aber zeigt sich der Hild, als sie einst zu seiner Höhle kommt, in menschlicher Gestalt und zeugt mit ihr den Fródi, Þóri und Bǫdvar. Der Bär, dem Hvít den Tod bestimmt hat, wird getötet, und trotz seinen Warnungen gelingt es Hvít, seinen Söhnen etwas von seinem Fleische beizubringen. Davon erhält Fródi die Beine eines Elchs, Þórir Hundeklauen, Bǫdvarr Bärenklauen. Der Bär erscheint Hild im Traume, so oft einer seiner Söhne das Land verlassen muß, und auf sein Geheiß holt Fródi aus der Höhle das Kurzschwert, Þórir die Axt, Bǫdvarr das Schwert Laufi. Þórir kommt auf seinem Wege zu Þránd und kämpft an dessen Stelle mit dem Berserker, der um Ása gefreit hatte, aber abgewiesen worden war. Þórir heiratet Ása selbst. Bǫdvarr nimmt an Hvít für ihre Übeltaten Rache und kommt auf seinem Wege zuerst zu Þóri, mit dem er seiner großen Ähnlichkeit wegen verwechselt wird. Er nimmt von Þóri dessen Axt mit, und sein weiterer Weg führt ihn zu Fródi. Fródis Blut, von dem er trinkt, verleiht ihm solche Stärke, daß kein Mensch ihn besiegen kann. Auf seinem Wege zu Fródi kehrt er bei Hialtis Vater ein und erfährt, daß nur der zu Hrólf darf, der den Stein lüpfen kann, der zu Hleidargard liegt, und daß zwei Hunde jeden zerreißen, der eintreten will. Er erhält zwei Brote, die er den Hunden vorwirft; während die Hunde das Brot fressen, erschlägt sie Bǫdvarr mit der Axt. Hialti sitzt wie in der Saga beim Knochenhaufen, Biarki setzt ihn zu sich auf die Bank und tötet mit dem nach ihm geschleuderten Knochen, den er zurückwirft, den Werfer.

Hialti sagt, im Walde sei ein Wolf, der Menschen fresse. Biarki erschlägt das Untier und droht, Hialti zu töten, wenn er nicht von dessen Blute trinke. Hialti tut drei Trünke und wird davon stark und mutig, so daß er den Bären erlegen kann, der in die Viehhürden zu Hleidargard einbricht. Er heißt daher Hialti der Beherzte. – Gegen Ingialds Kebsensohn Agnar kämpft Biarki in Bärengestalt; Agnarr unterliegt und stirbt lachend.

Anklänge an manches von diesen Vorgängen finden sich in der bereits oben[25]) wiedergegebenen Erzählung Saxos. Hierher gehört, daß Biarki den nach Hialti geworfenen Knochen zurückschleudert, wobei allerdings der Werfer nicht getötet wird; sein Kopf wird herumgedreht, so daß sein Gesicht verkehrt steht. Der Kampf gegen Agnar steht dort mit dem Knochenwurf in Verbindung, Agnars lachender Tod wird hier wie dort hervorgehoben. Biarko kämpft nicht gegen einen Wolf, sondern gegen einen Bären, doch trinkt Hialto das Blut des Tieres wie sonst das des Wolfes oder des Untieres der Hrólfssaga.

Saxo oder seine Quelle hat zweifellos von Biarki und Hialti mehr gewußt, als wir von ihm erfahren. Die Andeutungen, die wir seinem Berichte entnehmen, sind deutlich Reste eines größeren Zusammenhanges und nicht etwa die Ansatzpunkte, von denen aus eine Erzählung größeren Umfanges gestaltet worden wäre. Wir können aus dem Berichte der Saga anderseits ohne weiteres eine Reihe von späten Zügen ausscheiden. Schon bei der Erzählung von Svipdag und seinen Brüdern ist leicht erkennbar, daß für das Auftreten der Berserker nur an Adils Hofe Raum ist, weil das Verhältnis zwischen dem Könige und den Berserkern dort undenkbar ist, wo eine wirkliche Herrschergestalt gezeichnet wird: Es ist eine unmögliche Vorstellung, daß der Hrólfr, dessen Wesen wir im Spiegelbilde von Biarkis letzten Worten erkennen, sich in einem solchen Hörigkeitsverhältnisse zu den Berserkern befunden haben könnte, wie die Saga es darstellt. Wenn auch deutlich genug zum Ausdrucke kommt, daß die Berserker gefürchtet und verachtet zugleich sind, als notwendiges Übel gelten, unbeliebt sind und zur Seite geschoben werden, sobald das irgendwie möglich ist – auch Hrólfr deutet das mit den Worten an, daß er jetzt auf die Berserker nicht mehr angewiesen sei –, so geht doch der Gedanke des Führertumes unter solchen Verhältnissen gänzlich verloren; Selbst Hrólfr muß auf die Frage der Berserker, ob er sich für tapferer halte als sie, mit ausweichenden Worten antworten! Aus diesen Schilderungen spricht ein Geist, der mit der sonst auf germanischem Boden feststellbaren Gesinnung und im besonderen mit der der Heldensage, in der die übliche Vorstellung vom Berserker ja überhaupt keine Stätte hat, nichts mehr gemein hat; bezeichnend ist aber, daß hier auf Helden wie Svipdag und Biarki ein viel helleres Licht fällt als auf Hrólf selbst. Die Art, wie das Verhältnis zwischen dem Herrscher und den Berserkern gezeichnet wird, läßt sich noch zur Not mit den Wesenszügen des Adils vereinbaren. Dieser ist heimtückisch und persönlich untüchtig, in allem das Gegenteil Hrólfs. Es ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß die Berserkergeschichte zunächst in Schweden spielte, wo sie dann zu den schweren Kämpfen führt, in denen die drei Söhne Svips gemeinsam siegen. Mit ihnen wanderte die Berserkergeschichte, unbekümmert darum, daß sie dorthin gar nicht paßte, an den Hof Hrólfs, und dort wurde sie dann mit geringen Änderungen gleich zweimal erzählt. Diese Vorgänge sind ein Beweis dafür, wie sehr das Verständnis für den Geist der Heldensage und das Wesen ihrer Gestalten geschwunden war.

So wie der Zutritt zu Adils gewaltsam gebahnt werden muß, ist nach den Biarkarimur der Weg zum Hofe Hrólf Krakis versperrt. Die beiden Hunde, die den Zugang zu Hrólf verwehren und mit den beiden Broten gefüttert werden, stammen unmittelbar aus der Überlieferung vom umhegten, bewachten Garten, zu dem die „Symplegadenfütterung" den Zutritt ermöglicht[26]). Das Bauernpaar, bei dem Biarki unmittelbar vorher einkehrt, kennen wir im Märchen als hülfreiche Gestalt, die dem Helden auf seinem Wege begegnet und guten Rat sowie die Mittel zur Bezwingung der Hindernisse gibt. Diese Züge dienen in der Volksüberlieferung zum Aufbaue einer sinnreich gegliederten Handlung und führen zu deren Höhepunkt, der Gewinnung des

Lebenswassers und dessen Hüterin. In den Rimur bricht das alles ab, der „verschlossene Garten" mit seinen kostbaren Gütern fehlt, und die Mischung der verschiedenartigsten Auffassungen geht soweit, daß man Biarki an den Räubereien des Bären, den dann Hialti erlegt, Schuld gibt: Er hat die Hunde erschlagen, die dem Bären wehren konnten. Deutlicher läßt sich die Richtungslosigkeit nicht mehr erkennen, die ein und denselben Zug einmal in seiner altüberlieferten Bedeutung und unmittelbar darauf realistisch als Erscheinung des täglichen Lebens verwendet: Die als Wächter des „verschlossenen Gartens" und damit des Zugangs zur „anderen Welt" gedachten Hunde gelten nun mit einem Male als eine Art Hirtenhunde, die die Herden vor dem Angriffe von Raubtieren schützen sollen. Sie sind damit der Bedeutung völlig entkleidet, die der Gestalt des Wächters vor den Toren der „anderen Welt" in der Überlieferungswelt zukommt[27]).

Biarkis Geburtsgeschichte, beziehungsweise die Verwandelungsgeschichte seines Vaters wird in der Saga und in den Rimur verschieden erzählt. Dabei ist zu beachten, daß in den Rimur die Tierverwandelung gleich zwei Generationen trifft, die der Söhne und die der Enkel. Bei beiden Generationen geschieht die Verwandelung erst nach der Geburt, während in der Saga von Brüdern Biorns nicht die Rede ist. Diese Doppelung bedarf der Erklärung, wenngleich im Endergebnis auch die Darstellung der Rimur mit der der Saga übereinstimmt: Die Verwandelung in Elch und Hund findet in beiden aufeinander folgenden Generationen statt, und da in der älteren Generation diese beiden Brüder dadurch aus der Welt geschafft werden, daß sie einander gegenseitig töten, bleibt nur der in einen Bären verwandelte Stiefsohn übrig wie in der Saga; er ist wie dort der Vater der Kinder, die die Kennzeichen der Tierverwandelung an sich tragen.

Die verschmähte Liebe der Stiefmutter zum Helden, die zugleich mit der Eifersucht auf dessen Geliebte die Tierverwandelung bewirkt, ist ein weitverbreiteter Zug. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß auch die Tierverwandelung von Geschwistern der Volksüberlieferung wohl bekannt ist. Im Märchen von der Kristallkugel[28]) verwandelt die eigene Mutter ihre Söhne, den einen in einen Adler, den anderen in einen Walfisch, und in „Brüderchen und Schwesterchen"[29]) oder in der Dichtung von „Friedrich von Schwaben"[30]) bewirkt die Stiefmutter die Verwandelung. Dieser Auffassung entspricht es auch, daß in den Rimur die Tierverwandelung der Kinder nicht wie in der Saga schon vor der Geburt begründet, sondern erst später bewirkt wird. An diesen Verlauf klingt der Bericht der Gylfaginning (c. 50) von Lokis Söhnen an; einer von ihnen wird in einen Wolf verwandelt und zerreißt seinen Bruder, mit dessen Därmen Loki gefesselt wird.

Nach der Hrólfssaga stellt der Vater in sicherer Vorahnung des kommenden Todes für die Söhne, die erst nach seinem Tode zur Welt kommen sollen, das Erbe bereit; für die Darstellung der Rimur ist das unmöglich, und so berichten sie von den jeweils durch einen Traum gegebenen Anweisungen über das den Kindern zukommende Erbe. Es ist kein Zweifel daran, daß hier die Saga einheitlicher aufgebaut ist. Denn der Zug vom Vater, der eine Gabe für die Kinder, die er selbst nicht mehr sehen wird, zurückläßt, ist alt und weit verbreitet. Er findet sich in der Rostahmsage, in der der Held seine Gattin vor der Geburt des Kindes verläßt, aber für dieses Kind eine Gabe zurückläßt[31]). Das wird nicht nur von Rostahm selbst erzählt, sondern kehrt auch sonst wieder, wie in der Wielandsage, wo Wieland ebenfalls für den Sohn ein Schwert zurückläßt. Dieser muß seine Anwartschaft auf die Waffe durch seinen Scharfsinn beweisen[32]), während sonst das Erbe für jeden, ausgenommen den, dem es zugedacht ist, unerreichbar ist; wir kennen diesen Zug nicht nur aus der Volsungasaga, wo Odins Schwert nur von Sigmund aus dem Stamme des „Kinderbaumes" gezogen werden kann[33]), sondern in viel unmittelbarer anklingender Fassung aus der

sakischen Überlieferung, wo Herakles für die drei erwarteten Kinder Erbstücke hinterläßt, an denen sich der zukünftige Herrscher erproben soll: Wer den hinterlassenen Bogen spannen und den Gürtel auf eine bestimmte Art binden kann, soll Herrscher werden, während die beiden anderen Söhne das Land verlassen sollen[34]). Nach einer anderen, von Herodotos ebenfalls berichteten Fassung[35]) aber fallen für Lipoxais, Arpoxais und Kolaxais, die Söhne des Zeussohnes Targitaos, Pflug, Joch, Beil und Schale vom Himmel. Diese goldenen Werkzeuge kann nur der Jüngste von den Dreien anfassen, während sie den beiden anderen Brüdern zu brennen scheinen; er trägt sie in sein Haus und übernimmt die Herrschaft. Auch hier deutet die nicht mehr verstandene Vielzahl der Geschenke darauf hin, daß für jeden Sohn eines bestimmt war – die Schale, die überzählig ist, stammt wohl aus der später erzählten zweiten Fassung – und daß mit einem dieser Geschenke auch die Herrschaft verbunden war. Mit dieser Überlieferung würde übereinstimmen, daß die beiden Brüder Elgfródi und Pórir Hundsfuß das Land verlassen, Bǫdvarr aber die Herrschaft übernimmt.

Diesem Verlaufe widerspricht die weitere Entwicklung, nach der kurz nachher auch Bǫdvarr das Land verläßt. So wie Pórir sucht auch er zuerst Elgfródi auf, und dessen Zusammenkunft mit den Brüdern spielt sich jedesmal in derselben Weise ab. Der ungeladene Gast wird sehr unfreundlich aufgenommen, doch wendet sich das sofort, sobald der Fremdling als Bruder erkannt ist. Wenn also Pórir und ebenso Bǫdvarr auf ihrer Fahrt zuerst zu Fródi kommen, so ist das wohl eine Doppelung desselben Zuges. Pórir wird dadurch, daß er Fródis Rat befolgt, König, Bǫdvarr aber sucht nach Fródi Póri auf, dem er so ähnlich sieht, daß er mit ihm, der eben abwesend ist, verwechselt wird und sogar mit der Gattin des Bruders das Lager teilt.

Wir wissen, daß dieser Zug aus dem Zweibrüdermärchen stammt[36]), dem auch das Lebens- und Todeszeichen angehört, von dem vor Bǫdvars Abschiede von Elgfródi die Rede ist. Hier mischen sich also deutliche Spuren des Zweibrüdermärchens ein, zu denen wohl auch der Trunk vom Blute Elgfródis gehört. Es ist ein stehender Zug des Zweibrüdermärchens, daß der Held vor dem Kampfe mit dem Untiere, dem er die Königstochter abgewinnt, einen Trunk oder auch drei Trünke tun muß, die ihm erst die Kraft geben, den Kampf siegreich zu bestehen. Dieser Märchenzug ist hier in dem Sinne umgedeutet, daß Fródis Blut die Stärke Bǫdvars begründet; es scheint, als hätte die Vorstellung von der Blutsbrüderschaft auf die Änderung der Erzählung eingewirkt. Auch Póris Königtum hat im Zweibrüdermärchen seine Entsprechung.

Aus dem Zweibrüdermärchen stammen offensichtlich die Stärkung Bǫdvars durch den Trunk, das Lebens- und Todeszeichen, das Königtum Póris, die zur Verwechselung führende Ähnlichkeit mit dem Bruder und das keusche Beilager. Es scheint aber, als fände hier noch ein weiterer Zug seine Erklärung. Das von Biarki erlegte Tier ist bei Saxo ein Bär, und von einem erlegten Bären wissen auch die Rimur, wenn sie diese Tat auch von Hialti berichten, während Biarki einen Wolf tötet. In der Saga aber ist das erlegte Untier mit Flügeln versehen, und der große Schade wird hervorgehoben, den es im Lande gestiftet hat. Im Zweibrüdermärchen kämpft der Held gegen einen Drachen, der geflügelt gedacht wird und auch als Landschädiger bekannt ist. Es ist also der Einfluß des Zweibrüdermärchens, der die besondere Gestaltung der Heldentat Biarkis in der Hrólfssaga bewirkt hat.

Es hat sich gezeigt, daß der Besuch sowohl Póris als auch Bǫdvars bei Elgfródi Doppelung desselben Zuges ist; der Besuch Bǫdvars bei Póri ist im Sinne des Zweibrüdermärchens umgestaltet, es muß also mit ihm ursprünglich eine andere Bewandtnis gehabt haben, die wir

allerdings auch aus den Biarkarímur, wo der Besuch bei Þóri dem bei Fróði vorausgeht, kaum erkennen können; wichtig ist immerhin, daß Bǫðvarr bei Þóri zu der Axt kommt, die ihm bei seiner späteren Tat, der Erlegung des Wolfes, Hilfe leistet. Wir müssen fragen, warum er dazu nicht das ihm vom Vater bestimmte Schwert verwendet, und es scheint, als läge die Begründung darin, daß die Erzählung hier einer Fassung folgt, in der dieses Schwert ursprünglich keine Stätte hatte; dann wäre der Sinn des Besuches bei Þóri, daß Bǫðvarr dort zu der für die Verrichtung einer besonderen Tat nötigen Waffe kommt.

Der Umstand, daß Bǫðvar-Biarki auf seinem Wege die beiden Brüder besucht, die Kennzeichen einer Tiergestalt an sich tragen, führt zu einer Überlieferung, die diese „Begabung" erklären kann. Die Saga begründet die Tieresgestalt damit, daß Bera, allerdings nur gezwungen und in Todesnot, das Verbot übertreten hat, vom Fleische des Bären, der ihr eigener Gatte war, zu essen. Übertretung eines Verbotes und unrichtiges Verhalten überhaupt führt aber auch sonst zu einer Mißgestalt der Kinder. Hierher gehört die aus der Ragnarssaga bekannte Geburtsgeschichte des Ivar beinlauss[37]), vor allem aber die Überlieferung aus dem Sauparna, wonach aus den Eiern, die Winatā ausbrüten soll, der Blitz, der fußlose Aruna und Garuda hervorgehen[38]). Fußlos sind Schlange oder Fisch, Garuda ist ein Vogel, und der Blitz hat offenbar eine andere Gestalt ersetzt, die sich in den gegebenen Zusammenhang nicht fügen wollte; wenn aber im Märchen von Schneeweißchen und Rosenrot[39]), das zwar schlecht erhalten ist, aber doch auf gute Überlieferung zurückgeht, die drei Brüder in einen Bären, einen Fisch und einen Vogel verwandelt sind, und im schon angeführten Märchen von der Kristallkugel ein Bruder die menschliche Gestalt beibehält, die anderen beiden aber in Vogel und Wal-„Fisch" verwandelt sind, so zeigt das Verwandtschaft mit der dem Märchen wohlbekannten Vorstellung von den Tierschwägern, die als die Herren der drei Reiche der Vierfüßler, Fische und Vögel bekannt sind[40]). Unsere Überlieferungen wissen nur mehr von der Verwandelung in Elch und Hund — die Bärenkennzeichen an Bǫðvar, von denen die Rímur berichten, sind kaum ursprünglich — und haben also die Vorstellung, daß die Tierverwandelung die einzelnen Brüder in verschiedene „Reiche" einweist, bereits vergessen. Der Besuch Biarkis bei seinen Brüdern entspricht aber dem des Märchenhelden bei seinen „Tierschwägern", vor denen er ursprünglich verborgen werden muß, weil sie Menschen, die in ihre Gewalt fallen, zu töten pflegen. Erst nach entsprechender Vorbereitung darf der Held sich zeigen und erhält dann die Unterstützung, deren er zur Lösung der Aufgabe bedarf, um deren willen er ausgezogen ist.

Der Kampf mit Elgfróði hat auch eine andere Erklärung gefunden[40a]). Es wurde darauf verwiesen, daß der „Bärensohn", der Bǫðvar-Biarki ja ist, auf seinem Wege mit ihm begegnenden Riesen kämpft, diese besiegt und sich als Blutsbrüder verpflichtet; in diesem Zusammenhange wurde auch an den Trunk Blutes erinnert, den Biarki von Elgfróði erhält. Zu diesem Märchen gehört aber[41]), daß die drei Gesellen miteinander weiterziehen und nicht, daß der Held nach seinem Besuche allein seinen Weg fortsetzt. Er betritt auch nicht die Behausung seiner Gegner und späteren Blutsbrüder, sondern trifft sie auf seinem Wege an, wobei besonders auf die Tätigkeit des „Steinwendens" und des „Baumdrehens" verwiesen wird. Vor allem aber ist auch von den Kennzeichen einer Tiergestalt nicht die Rede. Möglich ist lediglich, daß der nach der Erkennung als Bruder sofort abgebrochene Kampf zwischen Elgfróði und Biarki von dieser Seite her Einfluß erfahren hat; aber die Gesamterzählung lief doch wohl darauf hinaus, daß der Held auf seinem Wege bei den in Tieresgestalt verwandelten Brüdern einkehrte, und an die Hilfe, die er dort empfing, erinnert wohl noch die Axt, die er bei Þóri erhält.

Schwer zu beurteilen sind in ihren Wesenszügen die Erlebnisse Biarkis an Hrólfs Hofe. Es handelt sich dabei um seine Begegnung mit Hott-Hialti und um seinen Kampf mit dem Untiere. Nach der Saga sitzt Hottr im Knochenhaufen, hat diesen um sich herum aufgetürmt, um Schutz vor weiteren Würfen zu haben, und ist so schwarz und schmutzig, daß Biarki ihn vor allem waschen muß, bevor er ihn zu sich auf die Bank setzen kann. Dieses erbärmlich geschilderte Wesen wird durch einen Trunk vom Blute des durch Biarki erlegten Tieres durch und durch gewandelt. Wenn nun die Saga berichtet, Hottr habe das von Biarki bereits getötete Untier zum Scheine noch einmal getötet, so leuchtet die Ungereimtheit dieser Erzählung doch wohl von vornherein ein. Mit dem schwächlichen Feigling hat sich eine Wandlung vollzogen, und es entspricht weder der Gesinnung des Helden, zu dem Hottr geworden ist, noch hat er es nötig, dem Könige eine Komödie vorzuspielen, statt sein Heldentum durch eine wahrhafte Probe zu bewähren. Der Schluß liegt nahe und wurde denn auch gezogen, daß die Rimur, nach denen sowohl Biarki als auch Hialti mit einem Tiere kämpfen, der eine mit einem Wolfe, der andere mit einem Bären, einer besseren Überlieferung folgen[42]). So einfach liegen die Dinge aber nicht. Denn weit eher ist anzunehmen, daß der Verlauf, wie die Saga ihn bietet, als anstößig empfunden und dadurch beseitigt wurde, daß jedem der beiden Helden ein Gegner gegenübergestellt wurde, als daß umgekehrt eine Überlieferung, in der jeder der beiden Gefährten ehrlich sein Heldentum bewährte, im Sinne des Berichtes der Saga umgestaltet wurde. Wenn dieser aber weder aus einem sinnvolleren Verlaufe umgestaltet wurde noch sich sinnvoll in den gegebenen Verlauf einfügt, muß es mit ihm ursprünglich eine andere Bewandtnis gehabt haben.

Daß ein totes Tier wieder aufgerichtet wird, entspricht einer sehr alten und weit verbreiteten Vorstellung; wir kennen sie schon aus dem mit den hellenischen Buphonien verbundenen Erzählgute, wonach der Stier, der frevlerisch beim öffentlichen Opfer erschlagen wurde, wieder wie lebend hingestellt werden mußte[43]). Derselbe Gedanke kehrt aber in zahlreichen deutschen Volkssagen wieder, wobei sich allerdings die Einzelheiten zum Teile unterscheiden. Einen Anklang bietet schon die Sage, wonach eines Tages ein Ochse dasteht, die Haut über die Knochen gespannt; das Fleisch haben nachts die Hexen für ihr Gelage verbraucht[44]). Näher kommt der hellenischen Vorstellung, daß eine Kuh geschlachtet und ihr Fleisch verzehrt wird. Die leere Haut aber wird ausgestopft und so hingestellt, als wäre das Tier noch am Leben[45]). Der ursprüngliche Gedanke dabei ist wohl der der wirklichen Wiederbelebung, wie wir ihn nicht nur aus der Geschichte von Thors Böcken, sondern auch aus zahlreichen anderen Überlieferungen kennen, die es in Indien ebenso gibt wie in der deutschen Volkssage[46]). Mit der Erlegung eines gefährlichen Gegners haben diese Überlieferungen nichts zu tun, es handelt sich also um die nachträgliche Verselbigung verschiedener Dinge. Die Frage ist nun allerdings die, wie die Überlieferung vom getöteten und wieder aufgerichteten Tiere in die Saga gekommen ist. Am nächsten liegt der Gedanke, es habe sich um letzte Erinnerungen an eine festliche Darstellung, eine Aufführung, gehandelt, die sich ja auch in den hellenischen, mit den Buphonien verbundenen Überlieferungen deutlich abzeichnet.

Davon zu trennen ist der Bericht von Biarkis Heldenkampf, der nach Saxo und den Rimur gegen einen Bären, beziehungsweise einen Wolf bestanden wird, nach der Saga aber gegen ein geflügeltes Ungeheuer. Bei dieser Tat ist auch Hottr-Hialti anwesend, und zwar nach der Saga auf Betreiben Biarkis, während Saxo alles mehr als Zufall hinstellt, da sich die Erlegung des Bären offenbar auf der Jagd abspielt. In jedem Falle hängt aber mit dieser Tat die Stärkung Hialtis durch den Trunk vom Blute des erlegten Gegners zusammen. Saxos Bericht hat offenbar

keinen Eigenwert, er unterschlägt bezeichnende Züge, wie die Zusammenhänge des Knochenwurfes nach Hialti, während andere, wie eben der Untierkampf, in ihrer ursprünglichen Bedeutung nach der Richtung des mehr Zufälligen, Alltäglichen abgewandelt werden.

Der Bluttrunk Hialtis, den auch er überliefert, ohne daß diesem Berichte allerdings der Wert eines selbständigen Zeugnisses zukäme, zeigt allein noch, daß es sich um mehr gehandelt haben muß als um ein Jagdabenteuer. Nun hat es aber mit diesem Bluttrunke noch seine besondere Bewandtnis. Durch einen solchen Trunk erhält ja nicht nur Hialti seine Heldenstärke, sondern es wiederholt sich mit gewissen Änderungen etwas, das früher schon Biarki widerfahren ist, der durch den Trunk vom Blute Elgfrödis seine Kraft vervielfacht hat. Wir sahen, daß dort der Zug aus dem Zweibrüdermärchen stammt und den Sinn hat, den Helden bei seinem Kampfe gegen den Drachen zu stärken. Wir kennen verschiedene Gestaltungen dieses Zuges. Entweder erhält der Held den stärkenden Trunk vor seinem Kampfe, oder aber ein Helfer verschafft ihm diese Stärkung mitten im Kampfe, als beide Gegner dringend nach einer Labung verlangen, von der der Sieg abhängt[47]). Vom Drachenkampfe ist im Zusammenhange mit dem Bluttrunke Biarkis nicht mehr die Rede, doch besteht dieser einen solchen Kampf später dennoch, an Hrólfs Hofe: Das geflügelte Untier ist, wie schon ausgeführt wurde, nichts anderes als ein Flugdrache.

Wenn nach der glücklichen Beendigung dieses Kampfes Hialti den stärkenden Trank erhält und sich danach sein Wesen vollständig ändert, so leuchtet das zunächst durchaus ein, zumal wenn man, wie es geschehen ist, auf die dazu vorhandenen ethnologischen Parallelen Wert legt[48]) Es ist aber auffällig, daß beide Gefährten, Biarki und Hialti, ihre Stärke durch einen Bluttrunk erhalten; der Zug ist also kaum beide Male echt. Es ist vielmehr anzunehmen, daß er das nur in einem der beiden Fälle ist und auf den zweiten lediglich übertragen wurde. Bezeichnend ist, daß selbst der Ringkampf in beiden Fällen berichtet wird. Es zeigte sich, daß er bei Biarki aus dem Zusammenhange des Zweibrüdermärchens stammt, auf das so viele weitere Züge hinweisen, daß er zweifellos ursprünglich an diese Stelle gehört. Dann ist er aber auf Hialti nachträglich übertragen, und zwar nicht dieser Zug allein, sondern mit bestimmten Änderungen der ganze Auftritt. Denn nun wird nicht mehr der Kämpfer im Augenblicke höchster Not gestärkt, sondern er selbst gibt seinem Gefährten den wunderbaren Blutstrank, und so wird dieser, der bis dahin feig und furchtsam war, zu einem kühnen Helden[49]).

Dieser Wandel, der mit Hialti vorgegangen ist, ist sicher alt und bot die Grundlage für die Änderung des Auftrittes. Der Bluttrank freilich kann nicht von Anfang an die Ursache für ihn sein. Es gibt aber eine ganze Reihe von Gestalten, die ihr Wesen ändern, ohne daß es dazu eines Zaubermittels bedürfte: Es ist der auf nordgermanischem Boden so bekannte „Aschenlieger", der zur rechten Stunde sein bisher zur Schau getragenes Wesen abwirft und sich als untadeliger Held bewährt. Die Spuren des „Aschenliegers" sind aber an Hott unverkennbar und sogar noch stark übersteigert; er sitzt im Miste unter dem Knochenabfalle und ist schwarz von Schmutz. Im rechten Augenblicke aber zeigt er sein wahres Wesen, und das scheint im Zusammenhange mit einer Heldentat Biarkis gestanden zu haben, bei der er ihm seine Hilfe lieh. Daß der König, der ja offenkundig erkannt hat, was es mit dem Tiere auf sich hat, Hott sein Schwert gibt, bedeutet ebenfalls eine Unmöglichkeit. Der Zug ist wohl aus anderem Zusammenhange erborgt, und es sei daran erinnert, daß in der Sage von Uffo der Held ebenfalls die Züge des Untauglichen an sich trägt, bis er im rechten Augenblicke mit dem Schwerte, das er in höchster Not erhält, sein Heldentum bewährt[50]).

Hat also auch die Hrólfssaga, wie sich gezeigt hat, starke Eingriffe in den ursprünglichen Verlauf vorgenommen und diesen überdies um mehrere neu eingeführte Züge bereichert, so ergibt sich doch mit Deutlichkeit, daß Biarki mit Hialtis Hilfe an Hrólfs Hofe eine Heldentat ausführte, die Hrólf und die Seinen von einer argen Plage befreite. Es ist nun die Frage, was es mit dieser Heldentat auf sich hatte. Man hat sie mit der Heldentat Beowulfs an Hrôdgârs Hofe verglichen[51]) und dazu im einzelnen ausgeführt, daß Biarki und Beowulf aus Gautland kommen, daß beider naher Verwandter ein König ist, daß der Königshof hier wie dort von dem Unheilstifter wiederholt heimgesucht wird, daß der Held in beiden Fällen am Hofe einen Streit zu bestehen hat, daß der Feind in der Hrólfssaga einmal als „troll" bezeichnet wird, während Grendel ein Riese ist, daß beide für Eisen unverwundbar sind und zu nächtlicher Zeit erscheinen. Von der Auffassung ausgehend, daß der Doppelkampf der Rímur ursprünglich sei, hat man auch darauf verwiesen, daß hier wie dort zweimal gekämpft werden muß.

Von diesen Gemeinsamkeiten fallen nun an sich einige schon durch die bisherigen Ergebnisse weg. Hierher gehört zunächst einmal der Doppelkampf, mit dem es auch nach der üblichen Auffassung seines Wesens nicht stimmt; im „Beowulf" tötet der Held erst den Riesen, dann dessen Mutter, während diese Beziehung bei Biarki völlig fehlt und überdies zwei verschiedene Kämpfer genannt werden. Der Streit am Hofe des Herrschers steht hier und dort unter völlig anderen Voraussetzungen, die einen Vergleich ausschließen, und auf die Benennung „troll" darf kein Gewicht gelegt werden, weil durch sie nur das unheimliche, übernatürliche Wesen des Feindes, der sonst außerdem als Flugtier bezeichnet wird, gekennzeichnet werden soll. Über dem Vergleiche von Einzelzügen, der zum größten Teile keine wirkliche Übereinstimmung nachweist, hat man überdies vollständig übersehen, daß der Gesamtverlauf der Erzählung hier wie dort ein völlig anderer ist.

Wir werden Biarkis Heldentat also in einen anderen Zusammenhang zu stellen haben. Es hat sich ergeben, daß sie aus dem Zweibrüdermärchen stammt. Zu den festen Gestalten dieses Märchens gehört aber die „Preisjungfrau", und das ist in unserem Falle Hrólfs Tochter, die Biarki zum Weibe erhält. Wir werden also dieser auch von der Skiǫldungasaga bezeugten Auffassung vor der anderen den Vorzug geben, wonach Biarki der Schwager Hrólfs wird, da er nach der Tötung Agnars, des Bräutigams von Rolfos Schwester Ruta, diese heiratet[52]). Dieser Bericht Saxos scheint einem auch sonst feststellbaren Grundrisse zu folgen, wonach ein unwillkommener Freier vom Helden besiegt wird, der als Lohn die Hand der Geretteten erhält[53]).

Wenn das Zweibrüdermärchen also auf die Erzählung von Biarki einen starken Einfluß geübt hat, so kann doch nicht die Rede davon sein, daß dieses Märchen einfach als Grundlage gedient hätte. Seine einzelnen Züge erstrecken sich auf verschiedene untereinander nur lose verbundene Auftritte, so daß dem Ganzen die einheitliche Geschlossenheit verlorengegangen ist. Wesenszüge und Schicksale des Helden sind überdies auf verschiedene Gestalten verteilt, da deutlich einmal Þórir dem Helden, Biarki seinem Bruder entspricht und bestimmte Einzelzüge mit Elgfródi verbunden sind, während der Drachenkampf und die Gewinnung der Braut, also zwei Hauptzüge, an Biarki haften. Dazu kommt noch, daß mannigfaltige Umgestaltungen und ebenso die Aufnahme fremder Züge nachweisbar sind.

Darüber hinaus aber machen sich auch noch Züge anderer Überlieferungsreihen deutlich bemerkbar. Es wurde schon darauf verwiesen, daß sich solche, freilich in ihrem Wesen bereits verdunkelte, Züge in den Rímur finden. Dort ist der Zutritt zu Hrólfs Hofe versperrt und kann nur

durch die Beseitigung der Wächter frei gemacht werden. Etwas Ähnliches berichtet auch die Hrólfssaga, aber der Held dieses Auftrittes ist nicht Biarki, sondern Svipdagr, und Ort der Handlung ist nicht der Hof Hrólfs, sondern der des Adils. Die Berichte von Svipdag und von Biarki arbeiten aber zum Teil mit denselben Zügen, und es hat den Anschein, als wären sie beide aus ein und derselben Grundlage durch verschiedene Änderungen erwachsen. Was also die Hrólfssaga von Svipdags Ankunft bei Adils erzählt, dürfte auf der gleichen Grundlage beruhen wie der Bericht der Rimur über Biarkis Ankunft bei Hrólf. Mit diesem Zuge gehören aber anscheinend auch noch andere zusammen. Wir fanden oben deutliche Spuren eines märchenhaften Weltbildes, wonach der Held auf seiner Wanderung durch die Reiche der Vierfüßler, Fische und Vögel kommt, wobei die Herrscher dieser Reiche einmal als seine „Tierschwäger", das andere Mal als seine in Tiere verwandelten Brüder gedacht sind, bei denen er Rat und Hilfe für seine weitere Fahrt erhält[54]).

Es ist indes durchaus nicht sicher, ob die Feststellung aller dieser Beziehungen wirklich schon zur Grundlage der Erzählung führt. Nach der Geburtsgeschichte des Helden ist er ein Bärensohn und überdies einer von drei Brüdern. Diese Tatsachen haben vor allem dazu geführt, die oben abgelehnten Beziehungen zum „Beowulf" anzunehmen, denn dort sind Züge aus diesem Märchen unverkennbar vorhanden[55]). Das ist aber gerade bei Biarki, von seiner Geburtsgeschichte abgesehen, nicht der Fall. Sein Kampf an Hrólfs Hofe, der dafür in Anspruch genommen wurde, weist keine solchen Beziehungen auf, von denen vor allem das Zusammentreffen mit dem „Erdmann", die Verfolgung des Verstümmelten in seine Behausung und schließlich der dort sich abspielende Kampf wesentlich sind. Dreibrüdermärchen und Zweibrüdermärchen, dessen Spuren deutlich kennbar sind, stehen allerdings in enger Verwandtschaft; beide enthalten den Drachenkampf und die Befreiung der dem Untiere verfallenen Jungfrau, und es ist wahrscheinlich, daß diese Ähnlichkeiten zum Verluste von Zügen des Dreibrüdermärchens und zu ihrem Ersatze durch solche des Zweibrüdermärchens geführt haben.

Schon aus diesen Ergebnissen wird der Unterschied gegen andere Heldensagen deutlich. Wir können in vielen Fällen feststellen, wie der Aufbau der Erzählung grundsätzlich mit dem bestimmter Märchen übereinstimmt, ohne daß indes davon gesprochen werden dürfte, diese Märchen als solche hätten die Grundlage in dem Sinne abgegeben, daß die Sage aus ihnen geradezu umgestaltet worden sei. Die Grundlage bildet in solchen Fällen vielmehr eine nicht mehr erhaltene Lebensform, aus der einerseits die Heldensage schöpfte, während anderseits auch das Märchen aus ihr erwachsen ist. Wir werden dabei besonders an dramatische Formen zu denken haben, von denen Spuren immerhin bis in die Gegenwart erhalten geblieben sind[56]). In unserem Falle dagegen sind bestimmte Züge so ausgesprochen märchenhaft, daß an sekundäre Beziehungen, also an ein Schöpfen aus dem Märchen, gedacht werden muß. Das gilt auch schon für die Vorgeschichte, wie vor allem die Rimur sie bieten. Während die Hrólfssaga der Auffassung folgt, die Tierverwandelung zweier von Beras Kindern sei durch ein allerdings durch Zwang bewirktes, verbotswidriges Verhalten der Mutter hervorgerufen worden, haben die Rimur diesen Bericht mit einem anderen gemischt, was dazu führte, daß die Tierverwandelung gleich zwei Geschlechterfolgen traf. Es handelt sich hier nicht um ein bloßes Ausweitungsbedürfnis, sondern es zeichnet sich eine andere Überlieferung ab, wonach eine Gegenspielerin drei Brüder in Tiere verwandelt. Der Ausgleich mit dem Dreibrüdermärchen wurde dadurch gefunden, daß zwei der Brüder einander töten, so daß dann nur mehr einer von ihnen übrig bleibt, eben der „Bär", von dessen Geschwistern die zugehörigen Märchen nichts wissen.

Die Rimur haben überdies den im gegebenen Zusammenhange nicht mehr verständlichen Zug bewahrt, daß Biarki, der doch das von seinen Brüdern so heiß begehrte Schwert erhalten hat, das Tier an Hrólfs Hofe mit der aus Póris Besitze stammenden Axt erlegt. Der Held, der als Vatererbe die besondere, nur ihm erreichbare Waffe erhalten hat, verwendet nicht diese, sondern eine andere für den Hauptkampf, den er zu bestehen hat. Das ist ein im gebotenen Zusammenhange widerspruchsvoller Zug, der wieder auf verschiedene Quellen für die gebotene Erzählung hinweist. Der Held erfährt auf seiner Fahrt an verschiedenen Stellen durch die Herrscher der drei Reiche, die als seine in Tiere verwandelten Brüder, als „Tierschwäger", oder aber als „dankbare Tiere" auftreten[57]), Rat und Hilfe, und hierher gehört die Axt, deren er für den Kampf bedarf, ebenso wie die Brote, die er den Hunden vorwirft.

Daß unsere Berichte von Biarki aus verschiedenen Überlieferungen schöpfen, ohne daß deren Verlauf dann folgerichtig zu Ende geführt würde, zeigen auch die aus der Rostahmsage stammenden Züge, mit denen die Geschichte des Helden einsetzt. Der Vater hat für die Kinder, die er nicht mehr sehen wird, ein Erbe bestimmt, und es entspricht diesen Voraussetzungen, wenn Bǫðvarr nach Hring König wird. Hier aber bricht alles ab, und der Held, den Schicksal und Erbe des Vaters zum Könige berufen haben, gibt seine Herrschaft auf, um Gefolgsmann am Hofe Hrólfs zu werden[58]). Wir erkennen hier deutlich die Bruchstelle zwischen zwei verschiedenartigen Überlieferungsreihen.

Es sind vielfach verschlungene Fäden, die sich zum Berichte von Hrólfs Helden und besonders zu dem Bilde Biarkis und Hialtis zusammenfügen. Gewiß ist alte und weit verbreitete Überlieferung mit diesen Gestalten verbunden, aber der Anklänge sind so viele und wir können so viele Überschichtungen und Entlehnungen feststellen, daß alle diese Beziehungen aus zweiter Hand zu stammen scheinen. Den wahren Geist germanischer Heldensage spüren wir nur dort, wo Biarki und Hialti ihre Treue zu Hrólf Kraki im letzten Einsatze bewähren und freudig für ihren Herrn in den Tod gehen. Eine ganze Welt trennt diese Gestalten aus Hrólfs letztem Kampfe von dem Hialti, der als verachteter Schwächling und zitternd vor Feigheit das Ziel der von den Zechgenossen geschleuderten Knochen ist. Niemals sonst ist das Bild des Aschenliegers, des noch nicht zu seiner Berufung erwachten Helden in diesem Sinne um- und ausgestaltet, und der Urheber dieses Bildes hat vom Geiste germanischer Heldensage keinen Hauch mehr verspürt. Genau so fremd wie dieser Hǫttr ist germanischer Heldengesinnung aber auch der Biarki, der untätig dazusitzen scheint, während er in Wahrheit in anderer Gestalt, ausgerüstet mit übermenschlichen Kräften, die Feinde bedrängt. Hier steht nicht mehr der Mann gegen den Mann, auf gleicher Grundlage die Kräfte messend, und damit fehlt eine der wichtigsten Voraussetzungen für heldisches Wesen, das voll und ganz auf die eigene Kraft vertraut. Unermeßlich ist der Gesinnungsabstand zwischen diesem Berichte und dem alten Biarkiliede, dessen Umschrift uns dieselbe Saga bewahrt und in dem Hrólfs Gefolgsmannen ihr höchstes Heldentum bewähren. Es hat seine guten Gründe, daß diese Dichtung schon zur Zeit Olafs des Heiligen als erhabenstes Denkmal der Gefolgschaftstreue galt. Was aber die Saga vom Werdegange der berühmtesten Helden Hrólfs erzählt, trägt mit seinen zahlreichen Anleihen bei Überlieferungen der verschiedensten Art nicht nur in stofflicher Beziehung die Zeichen später Entstehung an sich, sondern es entfernt sich auch in Geist und Gesinnung von der Art, die sonst germanischer Heldensage ihren Wert verleiht.

Anmerkungen

[1]) Siehe Mudrak, DHS., S. 83ff.

[2]) Hrólfssaga kraka, Kap. 14—16 (Svipdagr) und 17—24 (Bǫdvar-Biarki), FAS. I, 35—76. Übersetzung von Herrmann, Thule XXI, 247—279.

[3]) Wörtlich „ok eigi í ǫllu þar er hann var sédr", also „wo man ihn sah"; damit kann aber nicht gemeint sein, daß er sich unsichtbar machte (Herrmann, a. a. O., S. 247, Anm. 1); eher geht diese Bemerkung darauf, daß der Leib leblos daliegt, während der Held selbst in anderer Gestalt an anderer Stelle auftritt; in der Saga selbst ist diese Vorstellung unmittelbar durch den Bericht von Biarkis Kampf in Bärengestalt, während dessen sein Leib völlig teilnahmslos verharrt, bezeugt.

[4]) Die Begabung des ausziehenden Sohnes durch den Vater hat in der deutschen Heldensage ihr Gegenstück; siehe Mudrak, DHS., S. 94. Über die Lehren an den Scheidenden siehe Ehrismann, Die althochdeutsche Literatur, S. 400f.

[5]) Die Frau ist als Ärztin nicht nur in der Wirklichkeit von alters her bezeugt, wie bei Tacitus, Germania, Kap. 7 (vgl. Muchs Kommentar zur Stelle, S. 112), oder in den altnordischen Quellen (siehe z. B. die Geschichte vom Tode des Skalden Thormod nach der Schlacht bei Stiklestad). Auch die Heldensage kennt eine solche Rolle der Frau; die beiden Namensvettern, Thidrek von Bern und der russische Thidrek, werden ebenfalls von der Königin gepflegt und behandelt.

[6]) Es ist auffällig, daß dieser für den Aufbau der Handlung belanglose Zug ausdrücklich hervorgehoben wird. Driva wird nach der Skiǫldungasaga die Gattin des Hvitserk, nach der Hrólfssaga aber die Biarkis. Dabei ist zu beachten, daß auch sonst der Bericht der Saga über Svipdag und seine Brüder viele Ähnlichkeiten mit dem über Biarki aufweist.

[7]) Skáldskaparmál, Kap. 41; Übersetzung von Neckel, Thule XX, 198.

[7a]) Dort werden allerdings die Namen der Kämpen nicht genannt; sie erscheinen lediglich als Rolfos „pugiles duodecim".

[8]) Skiǫldungasaga, Kap. XII; Aarbøger 1894, S. 115.

[9]) Ynglingasaga, Kap. 22; Übersetzung von Niedner, Thule XIV, 48f.

[10]) Saxo, Holder, S. 186; Übersetzung von Herrmann, S. 249. Siehe ferner derselbe, Saxo II, 433.

[11]) Siehe dazu Schneider, GHS. II, 71; Herrmann, Saxo II, 435. Über das Nebeneinander der Namen Beigadr (Beigudr) und Geigadr siehe ebenfalls Herrmann, a. a. O.

[12]) Siehe dazu Mudrak, DHS., S. 200ff.

[13]) Mudrak, DHS., S. 48ff.; auch der Rosengarten wird von zwölf Helden bewacht, so daß niemand in ihn eindringen kann.

[14]) Siehe die Stoffzusammenstellung bei Löwis of Menar, Die Brünhildsage in Rußland, S. 25ff.

[15]) Mudrak, DHS., S. 93ff.

[15a]) Siehe z. B. den Traum des Knechtes, Eyrbyggja S. K. 37.

[16]) Das hat Gegenstücke im Märchen, siehe z. B. Rittershaus, Die neuisländischen Volksmärchen, Nr. VIII, Raudiboli; Nr. X, Die zur Hündin verzauberte Königstochter; da die meisten isländischen Stiefmuttermärchen eine ähnliche Einleitung haben (siehe dazu Rittershaus, a. a. O., S. 49), ist hier Entlehnung aus dem Märchen wahrscheinlich.

[17]) Das ist die Art, wie man Zauberer aus Furcht vor dem „bösen Blick" tötet. Die Familiensaga kennt hierzu Gegenstücke. Hvit ist ja Zauberin.

[18]) Hier drückt sich schon der arge Zauberglaube der Spätzeit aus, der ebenfalls in einer Reihe von Angaben aus der Isländersaga Entsprechungen hat. Die umständlichen Verrichtungen, die mit dem Schwerte vorgenommen werden müssen, um seine Kraft wirksam werden zu lassen, steigern sich manchmal bis zur Lächerlichkeit. Ein Beispiel

aus der Kormakssaga (Kap. 9) ist besonders lehrreich: Am Schwerte ist ein Beutel, den muß man in Ruhe lassen, und die Sonne darf nicht oben auf den Griff scheinen. Um es zu zücken, muß man sich abseits setzen und darauf blasen, worauf eine kleine Schlange unter dem Griffe hervorkriecht, der man dann auch die Rückkehr ermöglichen muß. Die Schilderung, wie Kormákr mit dem Schwerte verfährt, wirkt gegen diesen Unsinn erfrischend.

19) Wie die Herren, so streiten auch die Rosse. Man vergleiche hier die Vorgänge an Adils Hofe beim Besuche Hrólfs. Dagegen dient es im russischen Märchen als Vorbild, ob die Rosse sich vertragen oder nicht: Fiodor Tugarin macht es vom Verhalten der Rosse abhängig, ob er zum Frieden oder zum Streite zu Anastasia der Wunderschönen kommt, siehe Afanaßjew-Meyer, Russische Volksmärchen (Wien 1906), S. 228.

20) Man erwartet hier eher ein Zeichen dafür, ob Bǫdvarr eines gewaltsamen Todes gestorben sei. Die Saga baut übrigens diese Ankündigung später im Widerspruche zum ursprünglichen Verlaufe weiter aus, da Bǫdvars Brüder herbeiziehen, um den Tod Hrólfs und der Seinen zu rächen.

21) Der Knochenwurf, der schwere Verwundungen, ja selbst den Tod herbeiführen kann, kehrt in der Walthersage wieder. Siehe dazu Mudrak, DHS., S. 245.

22) Im Text steht troll; doch dürfen aus dem Gebrauche dieses Wortes keine weitreichenden Schlüsse gezogen werden und der Nachdruck, mit dem Panzer, Beowulf, S. 367, 369, auf diese Stelle verweist, ist kaum gerechtfertigt. Darüber siehe unten.

23) Dabei bleibt unerfindlich, warum Hrólfr, der doch die Täuschung erkannt hat, einen wirklichen Wechsel in Hialtis Wesen voraussetzt; hier wird eine Auffassung sichtbar, nach der Hialti wirklich eine Heldentat vollbracht hat.

24) Herausgegeben von Finnur Jonsson, Hrólfs saga kraka og Bjarkarimur, Kopenhagen 1904 (S. 111ff.).

25) Siehe S. 183—190.

26) Darüber siehe Spieß, „Ferse, Abschlagen der", HDM. II, 92ff., besonders S. 97. Siehe ferner Grimm, KHM., Nr. 97, Das Wasser des Lebens. Dort stehen die bewachenden Löwen, die gefüttert werden müssen, und die Tür, die dem Eindringling ein Stück von der Ferse wegschlägt, nebeneinander. Es handelt sich aber nur um verschiedene Ausgestaltungen desselben Zuges.

27) Siehe dazu Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger (Bausteine VI), S. 19ff.; DHS., S. 45, 56, 70, 75, 203.

28) Grimm, KHM., Nr. 197; BP. III, 424ff.

29) Grimm, KHM., Nr. 11; BP. I, 79ff.

30) Mudrak, DHS., S. 111ff.

31) Mudrak, DHS., Register unter „Rostahm".

32) Mudrak, DHS., S. 128f.

33) Vǫlsungasaga, c. 3.

34) Herodotos IV, 8.

35) Herodotos IV, 5.

36) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 424ff.

37) Siehe oben S. 110.

38) Hertel, Indische Märchen, S. 344ff.; Mudrak, Der Blinde und der Lahme, Bausteine II, 25f.

39) Grimm, KHM., Nr. 161; BP. III, 259f.

40) Mudrak, Märchen und Sage, Bausteine III, 67; Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 315ff.

40a) Panzer, Beowulf, S. 380.

41) Siehe die Beispiele und Analyse bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 376ff.

42) Panzer, Beowulf, S. 367; Schneider, GHS. II, 59, meint dagegen, daß für die Verdoppelung der Tiere doch die Rimur die Verantwortung tragen. Heusler stimmt AfDA 43 (1924), 52, Panzer zu.

43) Siehe darüber K. v. Spieß, Das arische Fest (Bausteine III), S. 28ff.

44) ZVfVK. 3 (1893), 170. Weiterer Stoff bei Wirth, HDA. VI, 1179f. s. v. „Ochse".

45) Zingerle, Sagen aus Tirol, S. 14; vgl. Spieß, Das arische Fest, S. 37.

46) Die Rbhus lassen die beim Göttermahle getötete Kuh aus der Haut wieder erstehen, was genau dem Berichte über die Wiederbelebung von Thors Böcken entspricht. Siehe Spieß, a. a. O. Für die deutsche Volkssage siehe z. B. Kapff, Schwäbische Sagen, S. 12 (Das wilde Heer in der Sennhütte), M. Lexer in Wolfs

Zs. f. d. Myth. III, 34 (aus dem Lesachtal), Vonbun, Die Sagen Vorarlbergs (1858), Nr. 35. Weiteres Lincke; s. v. „Nachtvolk", HDA. VI, 807 ff., sowie Wirth, ebenda, s. v. „Ochse", Sp. 1179 ff.

47) Über das sonstige Auftreten dieses Zuges in der Heldensage siehe Mudrak, DHS., S. 334 und 338, Anm. 105. Außer den dort angegebenen Belegen siehe E. Lemke, Volkstümliches in Ostpreußen II, 204 (Der Jäger und die Schwanenjungfrau (danach Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm I, 133); Leskien, Balkanmärchen, Nr. 26, Der Drache und der Zarensohn; Hahn, Griechische und Albanesische Märchen² (München und Berlin 1918) II, 429 (Variante zu Nr. 64); II, 331 (Variante zu Nr. 9); Wisser, Plattdeutsche Märchen II, 65 (Siegfried).

48) Siehe z. B. Herrmann, Saxo II, 174, wonach das Bluttrinken zum Kerne der Sage gehört. Aber Saxo führt den Zug vom Bluttrunk auch sonst als Doppelung ein, siehe den besonders deutlichen Fall in der Sage von Hading, S. 142; 147.

49) Für Panzer, Beowulf, S. 343 ff., entspricht Hyttr-Hialti genau so wie die Brüder Biarkis den Blutsbrüdern des Märchens. Aber ganz abgesehen davon, daß die von ihm angeführten Übereinstimmungen viel zu ungenau sind, als daß sie wirklich herangezogen werden dürften — z. B. wird die Kochszene des Märchens mit der Mißhandlung Hytts beim Mahle verglichen — darf man doch die mit dem Märchen unvereinbare vollständige Wesensänderung nicht vergessen.

50) Darüber siehe S. 322; 327—329.

51) Panzer, Beowulf, S. 364 ff.; Schneider, GHS. II, 75, stimmt zu, ohne sich über die weitgehenden, grundsätzlichen Unterschiede zwischen den wesentlichen Zügen des Märchens und den Angaben über Biarki Rechenschaft abzulegen. Vgl. auch Herrmann, Saxo II, 174, der einen Zusammenhang mit dem „Beowulf" bestreitet.

52) Die Angaben schwanken hier. Nach der Skioldungasaga erhält Witsercus die Driva zur Frau, Biarki aber die Skur; nach der Hrólfssaga wird Driva Biarkis Gattin. Der Name Ruta-Hrút ist auch durch die Biarkamál bezeugt, nicht aber das Verwandtschaftsverhältnis.

53) Über die Ungereimtheit von Saxos Bericht siehe Herrmann, Saxo II, 171; Herrmann spricht sich für die Annahme Olriks aus, es handle sich um einen Kampf gegen einen aufgezwungenen Werber. Dagegen Schneider, GHS. II, 74 f. unter Hinweis auf die Darstellung der Biarkarimur, wonach Agnarr gegen Hrólf zieht, um seinen Vater Ingiald zu rächen, den Helgi und Hróarr in seiner Halle verbrannt haben. Biarki, den Hróarr zu Hilfe ruft, erscheint als weißer Bär, verwandelt sich aber im entscheidenden Augenblicke in einen Menschen und tötet Agnar. Wir haben es hier mit einem Zuge der auf weitere Gestalten ausgedehnten Sage vom Sippenzwiste zu tun; Agnarr, der nach den Biarkamál (siehe Saxo, Holder, S. 64, Herrmann, Übers. S. 82), nach der Skioldungasaga und nach den Rimur Ingialds Sohn ist, tritt demnach ebenfalls als Vaterrächer auf. Siehe Herrmann, Saxo II, 148. Aber die Lage bei Saxo ist durchaus andersartig und der Bericht der Rimur, wie schon Biarkis Auftreten als Bär bezeugt, von anderen Vorbildern, wie Hrólfs letztem Kampfe gegen Skuld und Hiorvard, beeinflußt, so daß es mit Biarkis Kampf gegen Agnar eine andere Bewandtnis gehabt haben muß. Saxo hat die mit blutigem Kampfe endende Hochzeit kaum erfunden. Mit gewissen Änderungen berichten auch die Rimur vom Kampfe gegen einen unwillkommenen Freier, denn hierher gehört Þóris Kampf gegen den Berserker, der um Asa freit. Wurde etwa ein überflüssig gewordener Zug auf Þóri übertragen?

54) Die Tierschwäger gebärden sich gewöhnlich zunächst feindlich und wollen den Eindringling töten; sollte darauf das Räubertum Elgfródis zurückgehen?

55) Panzer, Beowulf, S. 3 ff.

56) Siehe darüber G. und E. Hüsing, Deutsche Laiche und Lieder (Wien 1932), S. 1 ff.; K. v. Spieß, Die deutschen Balladen von Wassermanns Braut und Wassermanns Frau; derselbe, Der Leich vom Ulinger; Das deutsche Volkslied 1932, 86 ff., 98 ff.

57) Unterschiede in der Rolle der „dankbaren Tiere" und der „Tierschwäger" bestehen in zahlreichen Fällen allerdings; während jene unmittelbar bei der Lösung der dem Helden gestellten Aufgaben helfen, werden die Tierschwäger gewöhnlich vom Helden auf seiner Fahrt der Reihe nach aufgesucht. Doch lassen sich überall Übergänge und Gemeinsamkeiten feststellen, wie denn überhaupt der Gedanke an die dem Helden gewährte Hilfe hier wie dort wesentlich ist.

58) Ein Gegenstück aus der deutschen Heldensage bietet Biterolf, der ein mächtiger König ist, aber Herrschaft und Sippe im Stiche läßt, um Etzel zu dienen. Siehe Mudrak, DHS., S. 83 ff.

VI. Frodi und Ingialdr
Starkadr

A. Frodi und Ingialdr

1. Die Überlieferung

Die nordischen Quellen nennen unter den Skiǫldungen auch Fródi und seinen Sohn Ingiald. Dieser Fródi, der vierte seines Namens, ist nach englischer Überlieferung kein Skiǫldung, sondern ein Headobearde, und da überdies auch die Namen von denen der untereinander stabenden der Skiǫldunge abstechen, gilt er ebenso wie sein Sohn als erst nachträglich zum Angehörigen dieses Geschlechtes gewordene Gestalt[1]). Es hat sich allerdings ergeben, daß Träger dieses Namens feste Rollen in dem Geschehen der mit den Skiǫldungen fest verbundenen Reichsgründersage eingenommen haben. Brudermord und Heirat mit der Witwe des Getöteten, Verfolgung der Kinder des Paares und schließlich die von dem glücklich Geretteten geübte Vaterrache sind die Hauptzüge dieser Handlung, die uns Sippengenossen im Kampfe gegeneinander um die Herrschaft zeigt[2]).

Wenn trotzdem die Überlieferungen von Fródi IV. und Ingiald von denen der anderen Skiǫldunge getrennt werden, so hat das zwei Gründe. Unsere nordischen Quellen heben eindrucksvoll hervor, daß der eigentliche Held in dem von Fródi und Ingiald berichteten Geschehen keine dieser Gestalten ist; im Mittelpunkte der Handlung steht vielmehr der Gefolgsmann Starkadr, was es nötig macht, seine in diesem Zusammenhange berichteten Taten mit den sonstigen Überlieferungen von ihm zusammenzustellen. Außerdem aber ist die Handlung, in der ihm eine entscheidende Rolle zufällt, von den Überlieferungen zu trennen, die uns die Skiǫldunge als Gegner in einem vom Vater auf den Sohn vererbten Sippenzwiste zeigen. Denn in ihr stehen Fródi und Ingialdr im Kampfe gegen Angehörige nicht derselben Sippe, sondern eines anderen Volkes, und wir haben oben[3]) die Annahme abgelehnt, daß diese Überlieferung die Quelle des auf nordgermanischem Boden so ausgeprägten, aber auch in England bekannten Sippenzwistes gewesen sei, der ja einen Zweig einer weitverbreiteten und in den Grundzügen seit sehr früher Zeit feststehenden Überlieferung darstellt, also nicht aus einer Zug um Zug durchgeführten Änderung eines ursprünglich anders aufgebauten Ablaufes zufällig entstanden ist. Die Tatsache, daß diese Sage auch im Norden bekannt ist, ist ein weiteres Zeichen dafür, daß die Überlieferungen vom Sippenzwiste nicht aus ihr hervorgegangen sind; der Unterschied zwischen dem englischen und dem nordischen Überlieferungszweige besteht nur darin, daß im Norden die Gegner Fródis und Ingialds nicht Skiǫldunge, nicht die Dänen sein konnten, denen man sie selbst zurechnete und in deren Geschick sie unmittelbar als Angehörige verflochten waren.

Die englische Überlieferung, die uns Beowulf und Vidsid erhalten haben, bietet nur zum Teile klare Angaben, die nicht in allen Zügen mit den nordischen Quellen übereinstimmen.

Beowulf berichtet[4]), nachdem er Grendel und dessen Mutter getötet hat, von seinen Erlebnissen in Hrôdgârs Halle. Huldvoll war er aufgenommen worden, beim Sohne des Herrschers war ihm der Sitz angewiesen, und manchmal bot Hrôdgârs Tochter Freawaru den höchsten des Adels den Bierkrug dar. Vorausschauend kündet er ihr Geschick:

. . . sió gehâten is,
geong, gold-hroden, gladum suna Frôdan:
hafad þäs geworden wine Scyldinga,
rîces hyrde, ond þät raed talad,
þät hê mid þŷ wîfe wäl-faehda dael,
säcca gesette. Oft seldan hwaer
äfter leód-hryre lŷtle hwîle
bongâr bûged, þeáh seó brŷd duge!

. . . Man versprach die Maid,
Die frische, mit Frodis fröhlichem Sohne,
Denn rätlich scheint es dem Schirmer des Reiches,
Dem Gebieter der Dänen, durch dieses Bündnis
Der alten Fehde ein Ende zu machen,
Dem rasenden Haß — doch es ruht nur selten,
Wenn ein Männerfürst fiel, der Mordspeer lange,
Und es schützt kein Vergleich, wie schön auch die Braut sei[5]).

Bald, fährt der Erzähler fort, wird es den Fürsten der Headobearden kränken, und mit ihm jeglichen Mann in seinem Gefolge, wenn in der Schar der Fürstin ein Däne einherschreitet, an dem die Erbstücke der Ahnen glänzen, die Waffen, die einst den Headobearden entrissen wurden, die sie so lange geführt hatten, bis sie ihr Leben lassen mußten.

Grollend reizt ein alter Speerkämpfer[6]) den Fürsten zur Rache auf:

Meaht þû, mîn wine, mêce gecnâwan,
þone þîn fäder tô gefeohte bär
under here-grîman hindeman sîde
dŷre íren, þaer hyne Dene slôgon?
Weóldon wäl-stôwe, syddan Widergyld läg,
äfter häleda hryre hwate Scyldungas.
Nû hêr þâra banena byre nât-hwylces
frätwum hrêmig on flet gaed,
mordres gylped ond þone mâddum byred,
þone þe þû mid rihte raedan sceoldest!

Erkennst du, mein Freund! die Klinge wieder,
Die dein Vater oft im Gefechte trug
Über blitzender Brünne? Er brauchte zuletzt

Den funkelnden Stahl, als ihn fällten die Dänen,
Die nach Widergylds Tode die Walstatt hielten,
Der Scyldinge Heer, da die Helden erschlagen.
Ein Mann nun betritt, den der Mörder einer
Gezeugt, die Halle, geziert mit dem Kleinod,
Das du selbst dem Recht nach besitzen müßtest,
Prunkt mit der Waffe und preist den Totschlag![7])

Immer wieder reizt der greise Mahner zur Rache auf, bis endlich der Gefolgsmann der Fürstin sein Leben lassen muß. Ingelds Groll wächst immer mehr an, die Liebe zu seiner Gattin erkaltet. Darum, schließt Beowulf, baut er nicht auf die Treue der Headobearden und auf die Dauer der Freundschaft zwischen ihnen und den Dänen.

Sind die Angaben des Beowulf auf die Mitteilung von der Tötung des Gefolgsmannes Freawarus und auf die düstere Ahnung von kommenden Zwistigkeiten zwischen den nur oberflächlich versühnten Feinden beschränkt, so bietet eine andere Quelle, der „Vidsid", unmittelbare Kunde von den Kämpfen zwischen Ingeld und den Scyldingen[8]): Oheim und Neffe, Hrôdulf und Hrôdgâr, haben gemeinsam den Heerbann Ingelds zur Erde gestreckt und bei Heort die Headobearden vernichtet.

Aus diesen Quellen geht also mit Sicherheit hervor, daß Ingelds Vater Frôda im Kampfe gegen die Dänen das Leben verloren hat und daß Hrôdgâr darauf bedacht war, den Streit beizulegen; dem sollte die Heirat zwischen seiner Tochter Freawaru und dem Sohne des Erschlagenen dienen. Aber unter den Gefolgen Freawarus ist einer, der trägt Frôdas Schwert zur Schau, und ein alter Krieger ruft so lange zur Rache auf, bis der Däne erschlagen ist. Aber dabei hat es nicht sein Bewenden, denn Ingeld zieht gegen die Dänen zu Felde, der Friede, den die Heirat bringen sollte, ist also gebrochen. Dennoch erreicht Ingeld sein Ziel nicht: Sein Heer wird geschlagen und vernichtet.

Während die englische Überlieferung nicht erkennen läßt, wie es zu Frôdas Tode gekommen ist, bietet Saxo darüber einen ausführlichen Bericht[9]). Swerting, ein Unterkönig der Sachsen, will es nicht ertragen, daß nach einem mißglückten Befreiungsversuche seinem Volke ein noch härteres Joch auferlegt wird als das vorher der Fall gewesen war. Sein Gefährte Hanef, der dieses Geschick in offenem Aufstande zu wenden versucht hatte, war im Kampfe gefallen, und Swerting versuchte nun mit List, Fródi zu beseitigen. Er ladete ihn zu einem Gastmahle ein und wollte ihn bei dieser Gelegenheit verbrennen. Fródi griff ihn jedoch zuerst an und tötete ihn, fiel aber selbst ebenfalls von der Hand Swertings.

Fródis Nachfolger ist sein Sohn Ingialdr, der seinen Vorfahren durchaus unähnlich ist, sich ganz der Lust ergibt und selbst auf die Vaterrache verzichtet. Swertings Söhne, die diese Rache gefürchtet hatten, hatten ihm ihre Schwester zur Ehe gegeben.

Der bedeutendste Gefolge Fródis war Starkadr gewesen, der nach dem Tode seines Herrn nach Schweden gegangen war. Als er erfuhr, daß Ingialdr mit den Söhnen Swertings nicht in Fehde, sondern in Frieden und Freundschaft lebte, nahm er ein Bündel Kohlen auf die Schultern und machte sich auf den Weg nach Dänemark. Diese Kohlen, sagte er, seien dazu bestimmt, den stumpfen Sinn König Ingialds zu schärfen. Obwohl er schmutzige Bauernkleidung trägt, setzt er sich, wie er es früher als Fródis Gefolgsmann getan hatte, auf den für die Vornehmen

bestimmten Platz. Als die Königin eintrat, schalt sie ihn, weil er einen Platz besetzt habe, der ihm nicht zukomme, und wies ihn von diesem hinweg. Der Greis gehorcht wortlos, doch als er einen Platz am unteren Ende der Halle einnimmt, tut er das mit solcher Wucht, daß die Balken zittern und das Dach einzustürzen droht.

Als der von der Jagd heimkehrende Ingialdr die Halle betritt, erkennt er Starkad trotz seinen schlechten Kleidern. Er verlangt von seiner Gattin, sie möge den Starkad zugefügten Schimpf gutmachen, ihn freundlich ansprechen und ihm Speise und Trank reichen. Die Königin ist bereit, Ingialds Auftrag zu erfüllen, läßt leckere Speisen zubereiten und bietet Starkad diese eifrig an. Starkadr aber, der nach alter Sitte nur die Einfachheit liebt, weist das Dargebotene barsch zurück und verlangt einfache Bauernspeise.

Die Königin glaubt, Starkads Zorn durch Geschenke beschwichtigen zu können, und legt ihm eine wunderbar gearbeitete Hauptbinde, die sie selbst getragen hatte, in den Schoß. Aber der Alte sah in diesem Geschenke eher Mißachtung als eine Gunstbezeugung, denn sein Haupt war von Wunden bedeckt und den Helm, nicht den Kopfputz von Frauen gewohnt. So warf er ihn der Spenderin, der er ihre Beleidigung nicht vergessen hatte, ins Gesicht. Diese gab ihre Bemühungen noch immer nicht auf und beauftragte einen Pfeifer, aufzuspielen. Aber auch dieser Versuch schlägt fehl, Starkadr schleudert dem Musikanten einen Knochen ins Gesicht, den er eben abgenagt hatte.

Starkads Grimm wächst immer mehr an, da er sehen muß, wie Frödis Mörder bei Ingiald in hoher Gunst standen, und als er gefragt wurde, warum er die guten Speisen zurückweise, antwortete er, er sei gekommen, um Frödis Sohn, nicht aber um einen Menschen zu finden, der seinen Magen mit fein zubereitetem, reichlichem Mahle fülle. Immer wieder klingt dabei der Gedanke auf, daß diese Abkehr von den guten alten Sitten, die Wendung zu Üppigkeit und Schwelgerei deutscher Herkunft sei. Schließlich wendet sich Starkadr mit immer größerer Schärfe gegen Ingiald selbst, der sich der Schwelgerei hingebe, sich um die Rache für den toten Vater nicht kümmere und dessen Henker nicht nur straflos gelassen, sondern selbst in seine Tischgemeinschaft aufgenommen habe, während ihnen in Wahrheit der Tod gebühre.

Saxo folgt bei diesem Berichte einer Dichtung, die er auch selbst zu Worte kommen läßt, freilich, seiner stets eingehaltenen Übung gemäß, nicht in bloßer Übersetzung, sondern in einer Umdichtung, aus der man aber dennoch das Urbild[10]) mit ziemlicher Sicherheit erkennen kann. Diese Dichtung setzt ein mit einem Vergleiche zwischen einst und jetzt: Einst geehrt und geachtet in Frödis Halle, sitzt Starkadr nun unbeachtet auf der niederen Bank am äußersten Platz, und niemand gönnt ihm einen Gruß. Mit harten Worten spricht er von der grimmigen Enttäuschung, die ihm Ingialdr bereitet hat:

Weite Wege
Wandert ich her,
Kam von Schweden
Beschwerlichen Pfad:

Einen Helden sucht ich
In Hleidras Saal;
Einen Feigling fand ich
Auf Frödis Sitz[11]).

Er richtet die Frage an Ingiald, wie er am Gelage Lust finden könne, da immer noch sein Vater ungerächt sei; er selbst war ferne, da die Tat geschah, sonst hätte er Frödi gerächt oder wäre ihm in den Tod gefolgt. Besser wäre es für Ingiald, zu kämpfen, als im Saale zu schwelgen. Dem üppigen Wohlleben des Weichlings stellt er die harte Zucht des Wikings gegenüber, der ein schweres und genügsames Leben führt, vor allem aber eine ganz andere Gesinnung zeigt:

Nicht einer war
In unsrer Mitte,
Der seinen Bruder
Im Beutel trug;
Sitzen sollte
Zur Seite uns niemand,
Dem feil um Ringe
Des Vaters Leiche[12]).

Starkadr spürt die Schmach, die Ingiald trifft, in seinem eigenen Herzen; voll Scham sitzt er in der Fürstenhalle, wenn von Königstaten gesungen wird; denn von Ingiald kündet kein Ehrenlied. Einen Knecht, nicht einen König an Mut nennt der greise Krieger Ingiald, den ein schwacher Knabe mit stumpfer Waffe hinstrecken könne, so wie man Schafe schlachte. Er malt auch die Folgen von Ingialds Verhalten aus: Dieser freue sich der Frau, bald aber würden Swertings Söhne die Herrschaft gewinnen. Eine letzte Mahnung richtet Starkadr nach alledem an Ingiald:

Gram faßt das Herz
Der greisen Krieger,
Die einst gefolgt
Frodis Banner;
Willst Ingiald, du
Nicht endlich denken
An Frodis Fall
Und die Vaterrache?[13])

Jetzt endlich ist Ingiald zum Äußersten gereizt. Er zieht sein Schwert und erschlägt seine Schwäger. Noch aber ist nicht alles getan: Starkadr mahnt ihn, sich vor der Frau zu hüten, deren Kinder ihm den Tod bringen müßten; er fordert ihn auf, sie aus der Halle zu weisen. Nun endlich ist der Verrat an Fródi gerächt, denn sieben Söhne Swertings sind gefallen, Ingialdr aber hat sich seiner Herkunft würdig gezeigt:

Hoffnung hab ich
Immer gehegt
Daß Frodis Erbe
Ihm ähnlich werde.
Immer sollst du,
Ingjald heißen
Herr der Dänen
Und des Hleidrastuhls[14]!

Daß diese Sage auch sonst bekannt war, zeigt Arngrims Auszug aus der Skiǫldungasaga[15]), wo wieder Angehörige verschiedener Völker gegeneinander stehen, diesmal aber nicht Dänen und Sachsen, sondern Dänen und Schweden. Auch für diese Quelle ist Fródi ein Skiǫldung, auch er ist ein Brudermörder: Denn auf sein Anstiften fällt sein Halbbruder Alo durch Mörderhand. Nach dieser Untat besiegt er den Schwedenkönig Jorund und macht ihn zinspflichtig, und dasselbe Geschick trifft einen schwedischen Edlen namens Swerting. Fródi raubt die Tochter des Schweden, die ihm als Kebse den Halfdan gebiert. Von einer anderen Frau hat er aus rechtmäßiger Ehe einen anderen Sohn, Ingiald, der selbst, wie schon an anderer Stelle ausgeführt, zum Brudermörder wird. Ingialdr hat Swertings Tochter zur Frau, doch schützt die Verwandtschaft Fródi nicht vor der verdienten Strafe. Jorund und Swerting verschwören sich gegen Fródi, und dieser fällt, als er gerade eine nächtliche heidnische Feier[16]) abhält. Nach dieser Tat besänftigt Swerting Ingiald, der zugleich sein Schwiegersohn und der Erbe des Toten ist, durch Gesandte. Halfdan dagegen rächt den Tod seines Vaters durch den von Swertings zwölf Söhnen, die Fródi erdrosselt hatten. Auf Betreiben seines Gefolgsmannes Starkadr, der sich zur Zeit, da Fródi ermordet wurde, in Schweden aufgehalten hatte, verstößt Ingialdr Swertings Tochter, die nach ihrer Trennung von ihrem Gatten den Agnar gebiert; das ist der Held, dem der Tod von Bǫdvar-Biarkis Hand bestimmt ist.

2. Herkunft und Wesen

Vergleichen wir diese drei Quellen miteinander, so fallen immerhin beträchtliche Unterschiede auf. Überall kämpfen Angehörige verschiedener Völker gegeneinander, die aber dadurch untereinander versippt sind, daß der Sohn des von seinen Gegnern Erschlagenen die Tochter des ehemaligen Feindes zur Gattin hat oder heiratet, wobei diese Heirat ausdrücklich den Zweck verfolgt, den alten Zwist beizulegen. Die Gegner sind nach englischer Überlieferung Dänen und Headobearden, während die nordgermanischen Quellen einander widersprechen: Saxo nennt Dänen und Sachsen, die Skiqldungasaga Dänen und Schweden. Allgemeine Übereinstimmung herrscht darüber, daß Fródi fällt, daß sein Sohn Ingialdr der Schwiegersohn des Gegners ist oder wird, und daß sich an diese Versippung die Hoffnung knüpft, die alten Zwistigkeiten würden beigelegt werden. Auch ein weiterer Zug findet sich in allen diesen Berichten: Während sich der Sohn des Erschlagenen mit dem Geschehenen abzufinden bereit ist, hält an seiner Stelle ein anderer, ein Gefolgsmann des Toten, am Rachegedanken fest. In der englischen Überlieferung bleibt dieser Gefolgsmann namenlos, er wird nur als „alter Speerkrieger" bezeichnet, während die nordischen Berichte ihn übereinstimmend Starkad nennen; eine dänische Quelle, die Annales Rydenses, übertragen die Rachetat überhaupt auf Starkad[17]). Merkwürdig ist, wie sehr Ingialdr in der Skiqldungasaga zurücktritt: Hier ist es Ingialds Halbbruder Halfdan, der den Vater rächt, so daß für Ingiald selbst nur mehr die Verstoßung der Frau übrigbleibt, die in der englischen Überlieferung vielleicht angedeutet ist[18]).

Von diesen Abweichungen abgesehen, trennt aber eine zweite Kluft besonders die englischen und die nordischen Berichte. Hierher gehört nicht nur, daß Fródi und Ingialdr, nach den nordischen Quellen Angehörige des Skiqldungengeschlechtes, nach englischer Auffassung Headobearden und Gegner der Skiqldunge sind, sondern vor allem auch der stark abweichende Gesamtverlauf. Nach den nordischen Quellen ist Swerting beim Kampfe gegen Fródi entweder selbst ums Leben gekommen oder aber die Tat wird überhaupt auf seine Söhne übertragen[19]), und die Folge davon ist, daß sich die Rache gegen die Swertingsöhne wendet, deren Zahl wechselnd mit sieben oder zwölf[20]) angegeben wird. Nach dem Berichte des „Beowulf", der die Gegensätze besonders scharf dadurch herausarbeitet, daß er einen Gefolgsmann Freawarus mit dem Schwerte des erschlagenen Fróda protzen läßt, trifft die Rache zunächst nur diesen Herausforderer, der allerdings ausdrücklich als Sohn eines der Mörder bezeichnet wird und somit den Swertingsöhnen entspricht, und daran schließt sich dann ein sonst unbekannter Verlauf, den der Vidsíd nur mit wenigen Versen erwähnt: Ingeld zieht gegen Hrôdgâr und dessen Neffen Hrôdulf, aber dieser Racheversuch mißlingt, und die Headobearden werden im Kampfe vor der Halle Heort vernichtet. Für einen derartigen Verlauf fehlen nach den nordischen Fassungen alle Voraussetzungen; er widerspricht aber auch allem, was sich in solchen Fällen sonst in der Heldensage abzuspielen pflegt. Die Tötung des Blutsverwandten verlangt die Rache des Sippengenossen, und die Weltanschauung, die besonders in den frühen Quellen unserer Heldensage zum Ausdruck kommt, setzt hier stets einen gewissen Ausgleich in dem Sinne voraus, daß diese Rache, wenn sie auch manchmal mit dem eigenen Leben bezahlt wird, wirklich gelingt, nicht aber lediglich zum Untergange der Rächer führt. Der Verdacht liegt also nahe, daß die englische Überlieferung gestört ist, ohne daß wir die Gründe für diese Störung erkennen könnten, zumal wir auch sonst keine Kunde davon haben, daß ein Gegner die Skiqldunge

in ihrem Stammsitze vergeblich angegriffen und bei diesem Angriffe den Untergang gefunden hätte. Da bei den Berichten vom Kampfe der Skyldinge gegen die Headobearden geschichtliche Tatsachen eine gewisse Rolle spielen dürften[21]), ist die Wahrscheinlichkeit noch die größte, daß der in den englischen Quellen dargestellte Ablauf des Geschehens von der Wirklichkeit beeinflußt ist, von der wir allerdings keine weitere Kunde haben.

Über die Tat, die Anlaß zum Streite gab, unterrichten uns die englischen Quellen nur mittelbar, während nach nordischer Überlieferung die Gegenwehr gegen Fródis Unterjochungsversuche dessen Tod verursacht und damit das gesamte Geschehen auslöst. Es ist bezeichnend, daß Saxo Swertings Versuch verurteilt, während die Skiǫldungasaga seine Auflehnung als durchaus gerechtfertigt empfindet. Sie malt uns Fródis Gestalt überhaupt schwarz: Er ist Brudermörder, so wie auch in der Hrólfssaga und bei Saxo der Brudermord der Reichsgründersage an einem Fródi haftet, und von seinem Zuge gegen die Schweden wird ausdrücklich erklärt, daß er ohne rechtliche Grundlage geschehen sei. Das ist dieselbe frevlerische Gesinnung, die an dem Fródi des Grottasǫng haftet und von der oben gezeigt wurde, daß sie ihre bestimmten sagengeschichtlichen Hintergründe hat[22]). Im Kampfe gegen Swerting fallen beide Gegner, was an sich Gegenstücke hat; es sei nur daran erinnert, daß nach dem Nibelungenliede Gernot und Rüdeger einander wechselseitig töten:

dô vielen beide erslagene, Gêrnôt und Rüedegêr,
gelîch in dem sturme, von ir beider hant[23]).

Bei Fródi allerdings könnte diese Nachricht noch andere Hintergründe haben. Es wurde schon gezeigt, daß an der Gestalt Fródis eine alte Überlieferung haftet, nach der er einen tiergestaltigen Gegner tötet, der aber auch ihm selbst das Ende bringt[24]). Es ist möglich, daß in Saxos Bericht noch eine letzte Erinnerung an diese Überlieferung nachklingt.

Den am wenigsten ursprünglichen Bericht bietet offenbar die Skiǫldungasaga. Ingialdr ist mit Swertings Tochter schon vor dem Tode Fródis verheiratet, so daß die Heirat ihren sonst ausdrücklich angegebenen Zweck, den Frieden zu besiegeln, verliert. Die Gesandtschaft, die Ingiald beruhigen soll, ist eine offenkundige Verlegenheitslösung, die immerhin noch durchblicken läßt, daß die Swertingssöhne mit Ingiald Frieden schließen wollten. Diese selbst sind Fródis Mörder, aber ihre Versühnung mit Ingiald bleibt ergebnislos, weil noch ein anderer Sohn, Halfdan, vorhanden ist, der denn auch seine Rachepflicht erfüllt. Für Ingiald und Starkad bleibt nichts anderes mehr übrig, als die Trennung der Ehe mit Swertings Tochter. Das Ganze wirkt saft- und kraftlos, der sinnvolle Aufbau der Handlung ist rettungslos zerstört. Wir haben allen Grund zur Annahme, daß Saxos Bericht, dessen dichterische Quelle wir ja kennen, von sämtlichen Überlieferungen den ursprünglichsten Verlauf bietet: Swerting und Fródi fällen einander wechselseitig, die Söhne Swertings suchen den Frieden mit dem Erben des Gegners und geben ihm, der sich dazu bereit findet, als Unterpfand die Schwester als Gattin. Zwischen den ehemaligen Feinden entsteht ein freundschaftlicher Verkehr, und wir sehen Swertings Söhne – offenbar als Gäste – in Ingialds Halle. Davon hört ein Gefolge Fródis, der nach dem Tode seines Herren das Land verlassen hat. Unerkannt betritt er die Königshalle, mitten unter den Zechern ergreift er das Wort und hält Ingiald sein schmähliches Verhalten vor. So mächtig wird die Gesinnung einer für Ingiald entschwundenen Zeit und die unabdingbare sittliche Verpflichtung in der Rede Starkads, die Anklage und Mahnung zugleich ist, wieder lebendig, daß Ingialdr ganz in ihren

Bann gezogen wird und unverzüglich den Tod seines Vaters rächt. Wenn in Saxos Bericht darüber hinaus auch noch der Unterschied zwischen einst und jetzt, das rauhe und einfache Kriegerleben der Alten hier, das Schwelgen der verzärtelten Jungen dort, immer wieder nachdrücklich hervorgehoben wird, so schwingt hier schon ein neuer Ton mit, der den von Reflexion freien Denkmälern echter Heldensage sonst fremd ist: Die Erinnerung an die entschwundene gute alte Zeit und die Klage über die Entartung des neuen Geschlechtes.

Die Hauptgestalt dieser Überlieferung ist nicht, wie man erwarten müßte, Ingialdr, sondern Starkadr. Der eigene Sohn Fródis hat seiner Rachepflicht vergessen und mit der Sippe, die ihm den Vater geraubt hat, Frieden, ja Freundschaft geschlossen. Starkadr dagegen bewahrt dem Toten unbeirrbar die Treue, und er tut das nicht einfach dadurch, daß er die Rachetat selbst übernimmt. Er sorgt vielmehr nicht nur für diese Rache, sondern er tut dem Toten zugleich noch einen anderen, nicht geringer zu schätzenden Dienst, da er den Sohn auf den rechten Weg zurückführt und veranlaßt, seine einst vergessene Pflicht zu erfüllen. Die Treue und Größe dieses Gefolgsmannes übertrifft weitaus die des Blutsverwandten, und so ist auch diese Dichtung vor allem eine Verherrlichung des Gefolgschaftsgedankens.

B. Starkadr

1. Die Überlieferung

In der Sage von Ingialds Vaterrache ist die Gestalt Starkads aus einem Gusse; er ist das Urbild des kühnen Wikings, der ein hartes, entsagungsvolles Kriegerleben führt, seinem Herren über den Tod hinaus treu bleibt und keinen Schritt vom Gebote der Pflicht und Ehre abweicht. In der Skiǫldungasaga freilich läßt sich Starkadr von Fródi zum Morde an Olo brauchen, und hier tut sich eine andere Wesensseite kund. Von Starkad berichtet eine ganze Reihe von Quellen[25]), ihm galt augenscheinlich die allgemeine Anteilnahme in einem Maße, wie sie nur wenigen Gestalten der nordgermanischen Sage zuteil wurde.

Auch hier ist es wieder Saxo, der Starkads Leben von Anbeginn bis zum Tode verfolgt, während andere Quellen auch noch von Starkads Abstammung und vom Geschicke seiner Ahnen berichten. Nach der Hervarar-[26]) und nach der Gautrekssaga[27]) ist Starkadr der Sohn des Stórverk, dessen Vater aber ist der achthändige Starkadr Aludrengr, von dem erzählt wird, daß er mit vier Schwertern zugleich kämpft[28]). Er ist mit Ǫgn verlobt, die aber in seiner Abwesenheit von dem Riesen Hergrim geraubt wird, der mit ihr einen Sohn namens Grim zeugt. Starkadr erschlägt zwar Hergrim, aber Ǫgn will ihn nicht zum Gatten und tötet sich selbst. Starkadr raubt darauf die Álfhild, die ihm einen Sohn namens Stórverk gebiert. Auf Bitten von Álfhilds Vater aber erschlägt Þórr den Starkad, und diese Tat gilt als so wichtig, daß sie von dem Skalden Vetrlidi rühmend hervorgehoben wurde:

Leggi brauzt þú Leiknar,	Leikn du erlegtest,
lamdir Þrívalda,	Ließ'st fall'n Thriwaldi,
steypdir Starkeði,	Starkad du stürztest,
stett of Giǫlp dauða.	Stundst ob Gialp, toter[29]).

Störverks Sohn ist Starkadr, von dem Saxo erzählt, er sei als Schiffbrüchiger zu Fródi gekommen[30]). Auch für Saxo ist Starkadr Störverks Sohn, auch er weiß davon, daß man ihm riesische Ahnen zuschrieb; er erzählt, daß die Zugehörigkeit zum Riesengeschlechte an einer unheimlich großen Zahl von Händen kenntlich gewesen sei, doch habe Þórr vier davon entfernt, und die Folge davon sei gewesen, daß auch der Körper Starkads von riesischer Größe zu menschlichem Maße zusammengeschrumpft sei. Zu Fródi ist Starkadr als Schiffbrüchiger gekommen, hat aber zu dieser Zeit schon ein an Taten reiches Leben hinter sich. Von entscheidender Bedeutung ist schon sein Zusammentreffen mit König Vikar.

Schon an Vikars Geburt knüpft sich ein aus der Volksüberlieferung stammender Bericht[31]). Auf Betreiben seines Gefolgsmannes Koll hat König Álrekr von Hordaland, der die Signy zur Frau hatte, auch Geirhild geheiratet. Die Frauen vertrugen sich aber nicht miteinander, und Álrekr bestimmte daher, daß er nur die als Gattin behalten wolle, die das bessere Bier braue. Da wandte sich Signy an Freyia, Geirhild aber an Ódin, der unter dem Namen Hǫttr schon vor der Heirat zu ihr gekommen und ihr Álrek als Gatten verheißen hatte. Er gab ihr zur Bierbereitung seinen Speichel, verlangte aber dafür das, was zwischen ihr und dem Biergefäße sei. Das Bier Geirhilds ist das bessere, die Entscheidung fällt also für sie. Geirhild war aber schwanger, und sie gebiert den Vikar: Unwissend hatte sie ihr Kind Ódin verheißen[32]).

Von dieser Geburtsgeschichte wissen unsere anderen Quellen nichts, und die Gautrekssaga macht Vikar zum Sohne eines Harald. Saxo, der über Vikars Herkunft keine Angaben macht, erzählt, Ódinn habe sich Starkads bedient, als er Vikars Tod wünschte, aber nicht offen herbeiführen wollte. Er begabte Starkad mit Tapferkeit, der Gabe der Dichtkunst und mit drei Laufbahnen des menschlichen Alters, doch sollte er in diesen ebenso viele fluchwürdige Taten vollbringen. Starkadr soll ihm zum Danke Hilfe beim Untergange Vikars leisten. Er weilt längere Zeit unter der Maske der Dienstfertigkeit bei Vikar und begibt sich mit diesem auf Wikingfahrt. Da trägt sich zu, daß sie infolge Mangels an Fahrtwetter den größten Teil des Jahres still liegen müssen, weshalb der Beschluß gefaßt wird, ein Menschenopfer zu veranstalten. Das Los fällt auf Vikar selbst, und Starkadr macht eine Schlinge aus Weidenruten; das Opfer soll nur zum Scheine vollzogen werden. Aber diese Schlinge genügt, um Vikar zu erdrosseln, und Starkadr tötet ihn vollends mit dem Schwerte. Saxo erzählt noch von einer anderen Auffassung, die er freilich verwirft, nach der es aber mit der Schlinge aus Weidenruten eine besondere Bewandtnis gehabt habe: Danach verschlangen sich die weichen Ruten plötzlich und wirkten wie eine eiserne Schlinge.

Daß Saxos Andeutung davon, wie sich das Wesen der nur zum Scheine geknüpften Schlinge im entscheidenden Augenblicke geändert habe, einer wirklichen Überlieferung entspricht, zeigt die Gautrekssaga, die von Vikars Tod ausführlich erzählt. Sie setzt den Bericht vom Riesen Starkad damit fort, daß Störverkr Gefolgsmann von Vikars Vater Harald ist, von dem er die Insel Pruma erhält, auf der er mit seiner Gattin Unn haust, die er ihrem Vater Freki geraubt hat. Der Sohn dieses Paares ist Starkadr. Frekis Söhne überfallen eines nachts Störverk und verbrennen ihn samt seiner Gattin in seinem Hause. Starkadr wird vom König Harald aufgezogen, doch verliert dieser selbst bei einem Überfalle König Herþiófs sein Leben. Haralds Sohn Vikarr wird als Geisel weggeführt, Herþiófr aber unterwirft sich Haralds Reich. Ein mächtiger Mann in der Schar Herþiófs ist Grani, der Hrosshársgrani genannt wird; dieser führt Starkad als Gefangenen mit sich, der eben drei Jahre alt ist. Neun Winter weilte er bei Hrosshársgrani;

hier findet ihn Vikarr, der im Auftrage Herþiófs auf die Insel gekommen ist, um dort das Feuermal zu hüten, das vor Feinden warnen soll. Starkadr war ein Aschenlieger gewesen, nun aber gibt ihm Vikarr Waffen und Kleider, sie nehmen ein Schiff und sammeln Mannschaft. Zwölf Mann zählt ihre Schar, und so zieht Vikarr gegen Herþióf. In hartem Kampfe wird dessen Schar überwältigt, Herþiófr selbst findet den Tod.

Von nun an ist Starkadr stets bei Vikar, sie fechten manchen harten Kampf mitsammen aus und tauschen auch Gaben aus; zwölf Sommer ist Starkadr so mit Vikar verbunden. Einmal aber liegt Vikars Heer auf einem Eiland und kann keinen Fahrwind erhalten. Da warf man das Los darüber, und dieses besagte, daß Vikarr als Opfer für Ódin gehängt werden sollte. Da wurde für den nächsten Tag eine Beratung über diese schwierige Sache angesetzt. In der Nacht aber weckte Hrosshársgrani Starkad, seinen Ziehsohn, und hieß ihn folgen. Sie ruderten auf einem kleinen Boote auf eine Insel. Sie kamen in einen Wald und sodann zu einer Lichtung, wo alles für ein Ding vorbereitet war. Dort saßen elf Männer auf ihren Stühlen, der zwölfte aber war leer. Ihn nahm Hrosshársgrani ein, und alle begrüßten ihn als Ódin. Er sagte, daß die Richter Starkads Schicksal bestimmen sollten. Da nahm Þórr das Wort und sagte, Álfhildr habe lieber einen Riesen zum Vater ihres Sohnes erkoren als Ásaþór, und das bestimme er Starkad, daß er weder Sohn noch Tochter haben solle. Ódinn erwiderte, daß er drei Menschenalter leben solle, Þórr dagegen sprach aus, daß er in jedem Mannesalter eine Neidingstat vollbringen solle. Ódinn sagte, das füge er, daß Starkadr die besten Kleider und Waffen haben solle. Þórr entgegnete, Starkadr solle keinen Landbesitz haben, Ódinn aber erwiderte, er solle dafür reiche Fahrhabe besitzen. Þórr sagt, er solle damit immer unzufrieden sein. Ódinn verleiht Starkad den Sieg in jedem Kampfe, Þórr dagegen schafft, daß er in jedem Kampfe eine schwere Wunde davon trägt. Ódinn schenkt Starkad die Gabe der Dichtkunst, Þórr dagegen sagt, er solle nicht im Gedächtnis behalten, was er dichte. Ódinn bestimmt, Starkadr solle den besten und tüchtigsten Männern wert sein, Þórr dagegen, verhaßt solle er beim Volke sein.

Die Richter bestätigen, daß das alles so werden solle, und damit schloß das Ding. Hrosshársgrani und Starkadr gingen zu ihrem Boote, Hrosshársgrani aber sagt zu Starkad, nun solle ihm Starkadr seine Gaben lohnen und ihm Vikar senden; er werde Rat dafür schaffen. Starkadr erklärte sich einverstanden, und Hrosshársgrani gab ihm seinen Speer; er sagte, dieser werde wie ein Rohrstab aussehen.

Am nächsten Morgen wird beschlossen, Vikar nur zum Scheine zu opfern. Es stand da eine Föhre, die hatte unten einen schwachen Zweig. Nahe der Föhre war ein Baumstrunk. Da eben ein Kalb geschlachtet worden war, nahm Starkadr einen Kalbsdarm und befestigte ihn an dem schwachen Föhrenaste. Dann sagte er zu Vikar, nun sei der Galgen für ihn gerüstet; er solle herbeikommen, er werde ihm die Schlinge um den Hals legen. Der König sagte, wenn es nicht gefährlicher sei, als es scheine, so werde es ihm nicht schaden; sei aber etwas anderes dahinter, so werde das Schicksal bestimmen, was geschehe. Damit stieg er auf den Baumstumpf und Starkadr legte ihm die Schlinge um den Hals. Er stach mit dem Stabe nach Vikar und sagte dazu: „So gebe ich dich dem Ódin!“ Da ward der Rohrstab zum Speere und durchbohrte Vikar; der Baumstumpf unter seinen Füßen wich, und der Kalbsdarm wurde zu einer starken Schnur. Der Zweig aber fuhr in die Höhe, und so starb Vikarr.

Von diesem Geschehen berichtet Starkadr in der Halle des Schwedenkönigs Álrekr, den er nach Vikars Tod aufgesucht hatte:

Fylgda ek fylki,
þeim er framast vissak,
þá unda ek bezt
aevi minni,
áðr vér fórum —
en því flygð ullu —
hinnzta sinni
til Hyrdalands;

Dem Fürsten folgt ich,
Der Führer bestem,
Meiner Fahrten
Froheste Zeit,
Eh' wir eilten —
Unholde lenkten —
Zu letzter Heimfahrt
Nach Hördaland.

Þess eyrindis,
at mér Þórr of skóp
níðings nafn,
nauð margs konar;
. . . .
. . . .
hlaut ek óhróðigr
illt at vinna.

Da traf mich,
Daß Thor mir schuf
Den Namen Neiding,
Not ohne Maß:
Maßlos sollt ich
Schande ernten
(Die Treue brechen
Dem besten Herrn).

skylda ek Víkar
í viði hávum,
Geirþiófsbana,
goðum of signa;
lagða ek geiri
gram til hiarta,
þat er mér harmast
handaverka.

Den Herrscher mußt ich
Am hohen Baum,
Geirthiofs Töter,
Den Göttern weihn:
Den Helden traf
Ins Herz mein Speer;
Das war meines Lebens
Leidigste Tat.[33])

Groß ist die Zahl der Taten, die nach Vikars Tötung in unseren verschiedenen Quellen von Starkad berichtet werden. Saxo[34]) erzählt, wie Starkadr mit Vikars Schiff zu Bemonus (Beimuni) gekommen sei und gemeinsam mit ihm den Russenfürsten Flóki besiegt habe, wobei die große Beute besonders hervorgehoben wird. Nach Beimunis Tode ging er auf deren Ruf zu den „Biarmischen Kämpen" und von da zum Schwedenkönige Hako (Haki), mit dem er gegen König Huglek (Hugleik) nach Irland zieht. In der Schlacht trifft er mit Gegath (Geigad) und Swibdaw (Swipdag) zusammen, wobei er die schwere Verwundung davon trägt, von der ebenso wie von der in der Ynglingasaga enthaltenen Fassung dieser Kämpfe — dort steht Starkadr im Dienste der Seekönige Haki und Hagbardr, Hugleikr ist nicht König von Irland, sondern von Schweden — schon an anderer Stelle gesprochen wurde[35]). Es folgen sodann Kämpfe gegen die Kuren, Samländer und Sangaller. In Rußland ficht Starkadr gegen Wisinnus (Visin), der jede Waffe durch seinen Blick stumpf macht. Starkadr ersinnt dagegen die List, sein Schwert mit einer dünnen Haut zu überziehen und kann so den Fechter erschlagen. In Byzanz kämpft er siegreich im Ringkampfe gegen den Riesen Tanna, den er zwingt, „als Verbannter unbekannte Striche der Erde aufzusuchen[36])". In Polen überwindet er im Zweikampfe den Kämpen Waske-Wilzke.

Nach der Gautrekssaga kommt Starkadr nach Vikars Tode, wie schon erwähnt, nach Schweden zu den Brüdern Eirik und Alrek und macht mit dem Schiffe, das ihm Alrekr gegeben hatte, weite Fahrten; er siegte in vielen Schlachten und Zweikämpfen.

Hier zeigt sich schon das Streben, Starkad in recht vielen Kämpfen auftreten zu lassen, und so gehört er auch zu den Kämpfern in der berühmten Brawallschlacht[37]), an der er auf seiten König Hrings teilnimmt und tapfer kämpft, wobei er so schwer verwundet wird, daß ihm die Lunge aus der Brust fällt und sein Schädel halb durchgeschlagen wird; außerdem büßt er einen Finger ein. In manchen Quellen wird er sehr ungünstig geschildert, wie im Nornagests-þáttr[38]), wo von seinem Zusammentreffen mit Sigurd berichtet wird. König Hringr hatte die Gandalfsöhne mit der Botschaft zu den Giukungen gesendet, sie sollten ihm Zins zahlen oder kämpfen. Auf seiten der Gandalfssöhne steht Starkadr, auf der der Giukunge aber Sigurdr. Die beiden treffen im Kampfe aufeinander, aber als Starkadr hört, daß er Sigurd den Fafnistöter vor sich hat, sucht er zu entkommen. Sigurdr verfolgt ihn aber und zerschlägt ihm die Kinnlade, so daß zwei Backenzähne herausspringen. In diesem Berichte wird gesagt, Starkadr habe mehr einem Riesen als einem Menschen geglichen, und dieser Auffassung entspricht es, wenn erzählt wird, einer der Backenzähne Starkads sei am Glockenseile zu Lund aufgehängt worden und wiege sieben Oere. Auch Saxo berichtet übrigens einmal von einer Flucht Starkads, der als Hauptmann des Regnald (Rognvald) auf schwedischer Seite gegen Sywald und dessen Schwiegersohn Othar (Ódr) kämpft, aber von den Dänen geschlagen wird und fliehen muß[39]).

Saxo wendet sich nach dem Berichte von Starkads Sieg über Waske Wilzke dem Aufenthalte des Helden bei Frodi IV. zu. Er beginnt mit der Erzählung von einem Abfallsversuche der Sachsen, die Frodi zum Zweikampfe herausfordern[40]). Als Starkadr, der von einer Kriegsfahrt zurückkehrt, von der Herausforderung hört, verlangt er an Frodis Stelle zu kämpfen, und wirklich tritt er dem Hama, den die Sachsen als ihren Vorkämpfer ausersehen haben, gegenüber. Der Kampf des jungen, kräftigen Hama gegen den hochbetagten Starkad endet damit, daß dieser seinen Gegner mit dem Schwerte mitten durchhaut. Da die Herrschaft der Dänen nach diesem Kampfe noch drückender wird, folgt nun der schon oben gegebene Bericht über die Befreiungsversuche Hanefs und Swertings, die mit Hanefs und dann Swertings und Frodis Tode enden und zu Starkads Aufreizung gegen die Swertingssöhne und ihre Schwester führen.

Saxo schiebt vorher[41]) jedoch noch einen anderen Bericht ein. Nicht nur Ingialdr hat vergessen, was er seiner Abkunft schuldig ist, sondern auch seine Schwester Helga, die sich in eine unwürdige Liebschaft mit einem Goldschmiede einläßt. Starkadr hört davon und kommt unerkannt zur Behausung des Schmiedes. Er wird dort Zeuge des unwürdigen und schmählichen Verhaltens des Schmiedes, der von Helga verlangt, sie möge ihm das Ungeziefer vom Leibe suchen, seinen Kopf in ihren Schoß legt und sie auffordert, ihn zu kämmen. Vor den Augen des Alten will der Goldschmied Helga mit Zärtlichkeiten zusetzen, da erkennt diese, wen sie vor sich hat, und warnt den Goldschmied. Erschreckt will dieser fliehen, aber es ist zu spät. Starkadr versetzt ihm einen schmählichen Hieb in den Hinteren, so daß er halbtot hinfällt.

Dieses Erlebnis bewirkt einen Wandel in Helgas Wesen, und der Norweger Helgi wirbt um sie. Ingialdr macht zur Bedingung, daß der Freier die ihm entgegengestellten Kämpen besiege, und Helgi ist mit dieser Bedingung einverstanden.

Zur gleichen Zeit bewirbt sich aber um Helga Angaterus, der als Sohn eines Herzogs auf Seeland selbneunt mit seinen Brüdern aufgewachsen ist. Er fordert seinen Nebenbuhler zum

Zweikampfe heraus; am Hochzeitstage soll dieser gegen die neun Brüder kämpfen. Da Helgi wegen des ungleichen Kampfes in Sorgen ist, rät ihm Helga, Starkad um Beistand anzugehen. Das tut Helgi, der selbst Starkad in Upsala aufsucht, um seine Bitte vorzubringen. Starkadr sagt zu und geht zu Fuße, einige Tage nach Helgi, nach Dänemark. Er legt in einem Tage dieselbe Wegstrecke zurück wie die anderen in zwölf Tagereisen und kommt gleichzeitig mit Helgi an. In der Nacht wacht Starkadr an der Türe des Brautgemaches, am Morgen aber will er Helgi nicht wecken und begibt sich allein zum Kampfplatze. Auf dem Felde Roliung treffen die Gegner zusammen, und Starkadr erklärt, gegen die neun Brüder gleichzeitig kämpfen zu wollen. Sechs seiner Gegner erschlägt er ohne eigene Verwundung und tötet auch die übrigen drei, wird dabei aber selbst furchtbar zugerichtet. Siebzehn schwere Wunden sind an ihm, und die Eingeweide fallen ihm aus dem Leibe. Obwohl ihn nach dem siegreichen Kampfe großer Durst plagt, will er doch von dem mit Blut gemischten Wasser des in der Nähe fließenden Baches nicht trinken und schleppt sich auf den Knien zu einem Steine, an den er sich anlehnt; noch zu Saxos Zeiten sieht man die Abdrücke, die Starkadr dort zurückließ.

Trotz seinem Zustande lehnt Starkadr die Hilfe eines Büttels ab, der mit seinem Wagen vorüberfährt, weil er dessen Beruf für wenig ehrenhaft hält. Später kommt ein anderer Mann herbei, dessen Hilfe Starkadr darum zurückweist, weil er eine Hörige zum Weibe hat. Schließlich kommt ein Bauernsohn mit seinem Wagen des Weges, und seinen Beistand nimmt Starkadr unter Lobsprüchen auf den Bauernstand an. Der Bauernsohn leistet dem Verwundeten Hilfe, indem er die herausgefallenen Eingeweide in ihren Platz bringt und festbindet; dann hilft er ihm auf seinen Wagen.

Helga warnt ihren Mann vor Starkad, der ihn dafür bestrafen werde, daß er dem Kampfe ferngeblieben sei. Wirklich schlägt der Alte mit der Faust die Türe ein und dringt bei Helgi ein, der aufspringt und ihn mit dem Schwerte in die Stirne haut. Vor einem zweiten Hiebe schützt Helga Starkad, der vor Helgis Mut Achtung zeigt und ihm das Leben schenkt.

Nach dem Tode König Haralds in der Brawallschlacht setzt sich dessen Schwestersohn Olo in den Besitz von Schonen und Seeland, zeigt aber solche Grausamkeit, daß zwölf Herzoge einen Anschlag auf ihn planen[42]). Durch Geld bewegen sie Starkad, den einst Olos Kriegsruhm in dessen Gefolgschaft geführt hatte, dazu, den Anschlag auszuführen. Olo hat einen so scharfen Blick, daß niemand ihn aushalten kann. Starkadr will den Mord ausführen, als Olo gerade im Bade ist, wird aber durch dessen scharfen Blick so geblendet, daß er von seinem Vorhaben ablassen muß. Als Olo Starkads Gehaben merkt, bedeckt er seine Augen mit der Hand und heißt Starkad, gegen den er keinerlei Verdacht hegt, näher treten. Da springt dieser mit gezücktem Schwerte auf den König los und tötet ihn. Starkadr hat hundertzwanzig Pfund Gold für seine heimtückische Tat erhalten, wird aber von Reue und Scham über sie ergriffen. Das geht soweit, daß er einige von denen erschlägt, die ihn gedungen hatten, und so selbst der Rächer der Untat wird, zu der er sich hergegeben hatte.

Wie schon oben ausgeführt, weiß von der Tötung dieses Helden durch Starkad auch die Skjoldungasaga zu berichten. Nach ihr[43]) ist Alo der Halbbruder Fródis IV. und König von Schweden, wo er sich durch seine Tüchtigkeit zum Herrscher aufgeschwungen hat. Den Fródi machen seine Edlen gegen Alo mißtrauisch mit der Begründung, daß Dänemark von den Schweden Gefahr drohe, wenn Alo deren Kräfte gegen die Dänen in Bewegung setze. Starkadr soll gegen eine Belohnung von hundertzwanzig Mark Silber Alo töten und übernimmt den Auftrag,

wenn auch widerwillig. Er begibt sich zu Alo, wird von dem Ahnungslosen ehrenvoll aufgenommen und hat als Fremder dessen Vertrauen in höherem Maße als die Schweden. So kam es dazu, daß der König einmal, als er sich ins Bad begab, dem Starkad die Wache anvertraute. Starkadr aber, der merkte, daß im Bade die Kräfte Alos und besonders die seiner Augen herabgemindert seien, benützte diese Gelegenheit, um Frödis Auftrag auszuführen und Alo zu töten. Sterbend rief Alo aus, er erkenne, daß sein Bruder Frödi diese Tat angezettelt habe. Er stirbt lachend, während alle Anwesenden in Tränen ausbrechen.

Nach Saxos Bericht[44]) ist die Ermordung Olos Starkads letzte Tat. Er ist alt geworden und fast erblindet, kaum tragen ihn noch die Füße, er muß sich mit Hilfe von zwei Stöcken fortbewegen. Er will aber nicht den Strohtod sterben und zieht ein freiwilliges Ende vor, das seinem Ruhme als Krieger angemessen ist. Er trägt das Gold, das er einst für den Mord an Olo erhalten hat, in einem Beutel am Halse und will sich damit jemanden erkaufen, der ihm den Todesstreich versetzen soll. So zieht er, mit zwei Schwertern umgürtet, auf seine beiden Stöcke gestützt, des Weges. Noch ist freilich seine Kraft nicht völlig von ihm gewichen. Als ihm ein Mann begegnet, der spöttisch sagt, er habe an zwei Schwertern doch zuviel und solle ihm eines davon schenken, durchbohrt er den Vorwitzigen mit dem Schwerte. Das beobachtet Hatherus (Hyðr), der Sohn des Lenno (Hlenni), den Starkadr in seiner Reue über die Ermordung des Olo erschlagen hatte. Hyðr ist eben auf der Jagd und sendet zwei von seinen Leuten ab, die im Galopp auf Starkad einreiten sollen, um ihn zu erschrecken. Aber auch sie fällt Starkadr, und als nun Hyðr näher reitet, erkennt er in dem Alten Starkad. Zwischen den beiden entspinnt sich eine Zwiesprache, über die auch eine von Saxo benutzte Dichtung vorgelegen hat. Hyðr schildert Starkads kraftlosen Zustand und bietet ihm an, er werde ihm eines seiner Schwerter gegen einen Wagen umtauschen, damit er nicht so mühsam gehen müsse. Entrüstet weist Starkadr dieses Angebot zurück und verweist ihm mit scharfen Worten, daß er für das sein Schwert verlange, was er freiwillig zu tun verpflichtet wäre, vor allem aber, daß er ihn, der doch einst ein mächtiger Kämpfer gewesen sei, spöttisch herabsetze. Mit grimmigem Hohne hält er ihm vor, daß er es ja wohl verstehen werde, es sich zu Hause wohl sein zu lassen, es aber gewiß nicht versucht hätte, ihm sein Schwert zu nehmen, zur Zeit, da er als Olos Gefolgsmann tapfere Taten verrichtet habe. Auch andere Taten aus seinem Leben zählt er auf und verschweigt auch nicht das Mißgeschick, das ihm einmal widerfahren ist. Siegreich hat er gegen die Kuren gekämpft und den Hama erschlagen. Schlimm aber ist es ihm im Kriege gegen Telemark ergangen, wo er von Schmiedehämmern tüchtig zerklopft wurde. Dann aber erinnert er an die Söhne Swertings, die er erlegt habe[45]), und an so manche andere Heldentat, deren zu viele seien, als daß er sie aufzählen könnte.

Im weiteren Gespräche erfährt er, wen er vor sich hat, und nun mahnt er Hyd, den Vater zu rächen; willig bietet er den Nacken dem Todesstreiche. Als Lohn aber bietet er das Gold, das er selbst einst für den Mord an Olo erhalten hat. Als Hyðr sich geneigt zeigt, Starkads Wunsch zu erfüllen, bietet dieser ihm selbst das Schwert dar, mit dem er den Todesstreich führen soll, und gibt ihm den Rat, nach der Tat, noch ehe der Leichnam falle, zwischen Rumpf und Haupt durchzuspringen; so werde er unverwundbar werden. Hyðr erfüllt Starkads Wunsch und schlägt ihm das Haupt ab, unterläßt aber den Sprung in der Besorgnis, Starkadr habe ihm den Rat aus böser List gegeben, damit sein Rumpf im Stürzen auf ihn falle und ihn so erdrücke. Als Starkads Haupt zu Boden fällt, beißt es in eine Scholle, so seine Wildheit selbst jetzt nicht verleugnend. Den toten Starkad begräbt Hyðr auf der Haide Roelung.

Mit diesem Berichte von Starkads Tode scheint trotz sehr erheblichen Abweichungen der vom Ende eines Starkad zusammenzuhangen, von dem das zweite Lied von Helgi dem Hundingstöter erzählt. Nach der großen Schlacht, in der die Granmarssöhne, aber auch Sigrúns Verwandte gefallen sind, sagt Helgi, daß König Starkadr gefallen sei; das sei ein Fürst von der grimmigsten Gesinnung gewesen, die er je gesehen habe, da der Rumpf noch fortgekämpft habe, als ihm das Haupt abgeschlagen gewesen sei.

So wie in der deutschen Heldensage das Bestreben erkennbar ist, die berühmtesten Helden in den Gang ein und derselben Handlung aufzunehmen, so daß zum Beispiel im „Rosengarten" Dietrich von Bern gegen Sigfrid kämpft und im Nibelungenliede die endgültige Niederlage Gunthers und Hagens herbeiführt, wurden im Norden in der schon angeführten Stelle des Nornagest-þáttr Sigurdr und Starkadr einander gegenübergestellt. Der Eifer der Bekehrer hat es dabei nicht bewenden lassen, sondern zeigt beide Helden noch einmal gemeinsam, nämlich als Verdammte in der Hölle[46]). Sigurdr Fafnisbani dient dort einem Ofen als Heizung, erträgt aber von allen seinen Leidensgefährten die Höllenstrafen am besten. Starkadr dagegen ist auch hier sein Widerspiel, er steht im Feuer, aus dem nur seine Fußsohlen herausragen, und erträgt seine Qualen am schlechtesten; er schreit so, daß das für alle anderen die schlimmste Pein ist.

2. Herkunft und Wesen

Das Bild, das uns unsere verschiedenen Quellen von Starkad zeichnen, ist widerspruchsvoll und verworren. Diese Widersprüche setzen schon bei Starkads Abstammung und Wesen ein. Alles, was von Starkads Großvater erzählt wird, beruht offenbar keineswegs auf alter Überlieferung und ist zum Teile erfunden, um Þórs Feindschaft auch noch gegen den Enkel zu begründen, wozu noch die starken Beziehungen zum Riesengeschlechte kommen, dessen bedeutendster Gegner Þórr ist. Eine andere Frage ist aber die nach der Herkunft dieser Beziehungen. Saxo sagt, daß an Starkad selbst die Spuren riesischer Abstammung zu merken gewesen seien, führt aber die zum Ausdrucke gebrachte Auffassung nicht folgerichtig durch. Denn er erklärt ausdrücklich, nach Entfernung der überflüssigen Hände sei Starkads Leib auf das gewöhnliche menschliche Maß zurückgegangen, wozu die Angaben bei dem Berichte von Starkads Ende im Widerspruche stehen. Denn wenn Hydr nicht zwischen dem Haupte und Rumpfe Starkads durchspringen will, weil er fürchtet, beim Sturze des von ihm Getöteten erschlagen zu werden, so ist das nur unter der Voraussetzung erklärlich, daß Starkad die Größe eines Riesen zugekommen sein muß, die sich auch aus den Angaben des Nornagest-þáttr ergibt. Daß etwas vom Leibe des Riesen zur Erinnerung an ihn erhalten bleibt, wie in unserem Falle der am Glockenseile befestigte Zahn, hat in deutscher Überlieferung Gegenstücke, wie die Sage vom Riesen Haymo zeigt, dessen Grab vierzehn Fuß lang ist und dessen aus Holz geschnittene Rüstung dort zu sehen ist[47]). Noch näher kommt dem nordischen Berichte die Sage von der tropfenden Rippe, die von einer „Heidenjungfrau" stammen und ungeheuer groß sein soll[48]). Auch die Mehrarmigkeit teilt Starkadr mit anderen Gestalten, so mit dem Riesen Asprian, der vierarmig ist, und mit Heime, der vier Ellenbogen hat, also ebenfalls vierarmig gedacht ist[49]). Diese Übereinstimmung ist um so auffallender, als Heime seinem Ursprunge nach gewiß kein Riese ist und zu einem solchen erst durch die Lokalsage wurde. Es ist mit ihm ein ähnlicher Wandel vor sich gegangen wie mit dem in späteren Quellen als Riese

aufgefaßten Sigfrid[50]) und mit Starkad, der als Starkadr Áludrenger ebenfalls an bestimmter Stelle, bei den Álufossar, lokalisiert wurde[51]). Während manche Quellen, wie Saxo und der Nornagest-þáttr, den Helden und den Riesen Starkad als ein und dieselbe Gestalt auffassen, was ja auch für den deutschen Heime zutrifft, scheint der Widerspruch zwischen diesen Wesensseiten dazu geführt zu haben, daß andere Quellen, wie die oben gegebene Übersicht zeigt, den Helden und den Riesen Starkad trennten. Das in diesen Quellen angenommene Verwandtschaftsverhältnis ist am ehesten daraus zu erklären, daß Großvater und Enkel häufig denselben Namen führen. Der ältere Starkadr, Starkadr Áludrengr, ist also nur eine spätere Abspaltung unseres Helden, dessen riesische Züge aus einer Lokalsage zu stammen scheinen. Die Ähnlichkeiten mit dem deutschen Heime sind um so auffälliger, als auch dieser Held ein zwiespältiges Wesen zeigt, überdies aber zu dem vierarmigen Asprîan in irgendeiner Beziehung stehen dürfte. Von Asprîan heißt es, daß er zwei Schwerter führte, und damit stand wohl im Zusammenhange, daß er mit diesen Schwertern gleichzeitig kämpfte, so wie Starkadr, der achtarmig gedacht ist, mit vier Schwertern gleichzeitig kämpft[52]). Möglicher Weise schrieb man aber auch Starkad neben der aus Saxos Angaben hervorgehenden Sechszahl eine Vierzahl von Armen zu. Denn so würde sich die auffällige Angabe erklären, daß er auf seinem letzten Wege zwei Schwerter mitgeführt habe.

Die Überzahl der Arme ist aus dem germanischen Vorstellungsbereiche nicht zu erklären. Sie hat in der hellenischen Überlieferung Gegenstücke, wo Briareus hundertarmig, Geryon sechsarmig ist, was Saxos Angaben über Starkad entspricht[53]). Wenn Saxo nicht von einer Überzahl von Armen, sondern von Händen spricht, so ähnelt das der Angabe des Alten Testamentes von dem Manne aus Geth, der an jeder Hand sechs Finger und an jedem Fuße sechs Zehen hatte, zusammen also vierundzwanzig Finger und Zehen[54]). Im Osten finden sich aber noch weitere Beispiele, so besonders in Indien, wie schon die achtarmige Kali zeigt. Auch in Ägypten gibt es Gegenstücke, und so wird wohl die gesamte Vorstellung aus dem Osten stammen.

Mit Starkads ursprünglichem Wesen haben die Vorstellungen vom Riesen nichts zu tun. Ähnlich steht es auch mit dem Helden Starkad, dessen kühne Taten überall bekannt waren. Keine dieser Kriegstaten steht im Zusammenhange einer einen bestimmten Aufbau aufweisenden, gegliederten Handlung, und ähnlich ist auch die Geschichte von Starkads Eingreifen anläßlich der Liebesgeschichte Helgas mit dem Goldschmiede zu beurteilen, während ihre Heirat mit Helgi und Starkads Kampf gegen dessen Nebenbuhler Anzeichen einer zugrunde liegenden, aber stark entstellten Überlieferung zeigen. Die Goldschmiedgeschichte ist eine deutliche Parallele zu der von Ingiald[54a]). So wie dieser seiner Abkunft und der ihm daraus erwachsenden Pflichten vergessen hat, hat auch Helga sich selbst verloren, und der Verbindung mit der Frau aus dem Geschlechte der Feinde dort steht hier die mit dem Manne aus niederem Stande entgegen; so wie dort die Frau verderblichen Sitten Eingang verschafft, zeigt der Goldschmied hier ein rohes, gemeines Benehmen, das uns mit derber Realistik vor Augen geführt wird. Der Retter aus dieser Erniedrigung ist hier wie dort Starkadr, dem allein es zu danken ist, daß die Ehre der Sippe wieder hergestellt und die ärgste Schmach vermieden wird. Schon der Auftritt in der Halle Ingialds zeigt eine offenkundige Tendenz, einen Vergleich der guten alten Zeit mit der verderbten Gegenwart, und Saxo sucht zu zeigen, daß ernster Wille selbst aus diesen Niederungen noch einen Ausweg findet. Diese Tendenz ist ausschließlich Saxos Werk, und die ganze Erzählung von Helga und dem Goldschmiede atmet denselben Geist.

Anders steht es zum Teile, wie schon hervorgehoben wurde, mit der Geschichte von Helgas Heirat mit Helgi. Auch davon ist manches wohl Saxos Eigentum, wie Starkads Verhalten gegen die drei Gestalten, die ihm nach seinem Heldenkampfe ihren Beistand anbieten, und dasselbe gilt für den Schlußauftritt, in dem Helgi wie schon vorher, da er Starkads Hilfe für den Kampf anruft, der seine eigenste Sache ist, selbst aber fern bleibt, keine glänzende Rolle spielt. Die ganze Geschichte zeigt indes eine deutliche Bruchstelle. Helgas Freier muß nach Saxos Angaben eine Probe ablegen und sich zum Kampfe stellen; das hat mit der Kampfansage des Nebenbuhlers nichts zu tun, ist vielmehr dem Manne, der um Helga freien will, als Freierprobe auferlegt. Helgi erklärt sich zwar bereit, diese Probe zu bestehen, aber mit einem Male tritt an die Stelle der Freierprobe der Kampf mit dem Nebenbuhler und dessen Brüdern. Hier ist also die richtige Fortsetzung verloren gegangen, und an ihre Stelle ist die bekannte Erzählung getreten, wie der Held eine Frau durch Kampf gegen einen unerwünschten Freier für sich gewinnt. Nun kommt aber noch hinzu, daß Helgi diesen Kampf gar nicht ausficht, sondern Starkad überläßt, der zwar schwere Wunden davonträgt, aber dennoch siegreich bleibt. Er hat vor dem Kampfe vor der Kammer des jungen Paares Wache gehalten – auch das ein Zug, der im gegebenen Zusammenhange der überzeugenden Begründung entbehrt.

Den Schlüssel zum Verständnisse bietet die Freierprobe, die Helgi bestehen soll. Diese Probe ist ausgefallen und ersetzt durch die bekannte Geschichte vom Kampfe gegen den ungebetenen Freier. Wenn diesen Kampf aber nicht Helgi, sondern Starkadr besteht, so stammt das aus dem alten Zusammenhange: Der Held hat einen Helfer, der die für ihn selbst unlösbare Aufgabe vollbringt. Das ist der Sachverhalt, den wir aus der Nibelungensage kennen, und aus den zugehörigen Fassungen stammt auch der Zug, daß der Helfer in der Brautnacht vor der Kammer des Paares Wache hält: Er muß ja nach diesen Fassungen zur Hand sein, wenn es gilt, den letzten Widerstand der Braut zu brechen[55]).

Die Erzählung von Helgis Werbung und von seiner Hochzeit mit Helga hat also alte, aber in der uns vorliegenden Gestalt stark entstellte Grundlagen. Ob die Verstümmelung des Ganzen und der Ersatz der Freierprobe durch den Kampf gegen den Nebenbuhler auf Saxo zurückgeht, oder ob dieser lediglich eine von ihm bereits vorgefundene Erzählung wiedergibt, ist kaum zu entscheiden. Im übrigen bleiben die Gestalten des Paares Helgi und Helga ziemlich farblos; es scheint, als seien sie lediglich als Helden in eine bereits bestehende Erzählung eingesetzt worden.

In der Sage von Frödis Tode und Ingialds Rache ist Starkadr der Gefolgsmann, der seinem Herrn auch über den Tod hinaus die Treue hält und den Angehörigen des Geschlechtes in den schwersten Lagen zur Seite steht. Gefolgsmann ist Starkadr auch noch in anderen Berichten, aber sein Wesen ist dort keineswegs einheitlich gezeichnet. Was unsere Quellen über die Ermordung Olos berichten, weist starke Abweichungen auf. Wenn freilich in der Skioldungasaga Alo Frödis Bruder ist und Starkadr von seinem Herrn ausgesendet wird, um den Mord zu begehen, so ist diese Erzählung deutlich von der Vorstellung beeinflußt, daß im Skioldungengeschlechte der Sippenzwist heimisch ist. Die Skioldungasaga hat hier und anscheinend auch in anderer Beziehung alte Züge bewahrt. Hierher gehört, daß Alo Starkad sein volles Vertrauen schenkt. Aber dieser Gefolgsmann ist in Wirklichkeit bereit, seinen Herrn für Geld zu verraten, worin Saxo und Skioldungasaga übereinstimmen. Den käuflichen Gefolgsmann, der sich bereit findet, seinen Herrn für Geld zu verraten, dann aber von Reue ergriffen wird und die Anstifter tötet, hat man mit Recht mit der Iringsage verglichen[56]), die trotz Abweichungen im einzelnen doch auch starke

Gemeinsamkeiten aufweist. Wesentlicher sind jedoch andere Züge, vor allem, daß die Tat im Bade geschieht. Saxo gibt für die Wahl dieses Ortes keine Begründung und erzählt, Olo selbst habe ahnungslos sein sicherstes Schutzmittel, den scharfen Blick seiner Augen, unwirksam gemacht. Die Skjǫldungasaga erzählt anders und hat wohl den älteren Zustand bewahrt. Danach ist die Wahl des Bades für die Ausführung der Tat wohl begründet; denn es heißt ausdrücklich, daß im Bade die Kräfte Alos, die ihn sonst vor Überfällen schützten, geschwächt gewesen seien. Die Meinung geht demnach dahin, daß der durch seine wunderbaren Eigenschaften vor dem Tode durch Feindeshand geschützte Held unter bestimmten Voraussetzungen verwundbar ist. Damit schließt sich die Sage einem weitgesteckten Überlieferungsbereiche an, den wir als die „Umständliche Tötung" bezeichnen[57]). Bei dieser spielt aber das Wasser häufig eine wichtige Rolle. So kann in der keltischen Sage Lei Lau Göffes nur getötet werden, während er, am Ufer eines Flusses badend, eine bestimmte Stellung einnimmt, und in indischer Überlieferung tötet Indra den Namuci mit dem Schaume des Meeres. Auch Sigfrids Tod bei der Quelle hat man mit Recht in diesen Zusammenhang gestellt, da ja auch dieser Held nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen getötet werden kann. Es ist bezeichnend, daß Saxo zwar den Tod im Bade beibehält, daß nach seinem Berichte aber dieser Umstand an sich ganz unwesentlich ist. Die Skjǫldungasaga weiß dagegen noch, daß der Aufenthalt im Bade eine Voraussetzung für das Gelingen der Tat ist, wenn auch ihre allgemein gehaltene Begründung, im Bade seien die Kräfte Alos geschwächt gewesen, die tatsächlichen Zusammenhänge nicht mehr wiedergibt.

Dieses Ergebnis ist darum wichtig, weil an sich die Neidungstat am Gefolgsherren eine Parallele zu der zweiten, berühmteren Untat Starkads, zu seinem Morde an König Vikar, darstellt, aus der man sie geradezu ableiten wollte[58]). Deutliche Spuren lassen erkennen, daß Olo nur auf bestimmte Weise getötet werden kann, im allgemeinen also unverletzlich ist. Derartige Züge werden zwar von Vikar nicht überliefert, aber ist es schon an sich auffällig, daß besondere Zurüstungen nötig sind, um seinen Tod herbeizuführen, so zeigt die Übereinstimmung mit anderen, ohne jede Frage zugehörigen Überlieferungen, daß auch dieser Held als unverwundbar gegolten haben muß und nur auf bestimmte Weise getötet werden konnte. Unsere beiden Hauptberichte, Saxo und die Gautrekssaga, weichen nicht unerheblich voneinander ab, doch wurde schon hervorgehoben, daß Saxo neben der von ihm bevorzugten noch eine andere, ausdrücklich verworfene, gekannt hat. Zunächst geht es bei Saxo ganz natürlich zu, die Schlinge, die Vikar erdrosselt, weist keine besonderen Eigenschaften auf, und Starkadr tötet seinen Herrn mit dem Schwerte. In der Gautrekssaga dagegen ist die Schlinge scheinbar ebenso harmlos wie die Waffe, mit der Starkadr nach Vikar sticht, beides aber wandelt im entscheidenden Augenblicke sein Wesen und wirkt tödlich. Herrmann hat angenommen, daß es sich um die Mischung zweier Todesarten handelt, nämlich um das Hängen einerseits, das Erstechen mit Speer oder Schwert anderseits; Saxos realistischem Berichte schreibt er die größere Ursprünglichkeit zu. Nun ist die Vikarsgeschichte aber eine deutliche Parallele zum Berichte von Balders Tod[59]). Sie steht so selbständig neben diesem, daß von einer bloßen Ableitung nicht die Rede sein kann. Auch Balder wird von einer unscheinbaren Waffe getötet, die im entscheidenden Augenblicke ihr Wesen ändert, und wenn in der Vikarsgeschichte Speer und Schwert nebeneinander stehen, so ist zu beachten, daß nach Saxo auch Balder mit einer Waffe getötet wird, die sich der Held nur auf eine ganz bestimmte Weise verschaffen kann. Der Name dieser Waffe, des Schwertes mistilteinn, „Mistelzweig", zeigt aber mit aller Deutlichkeit, daß ein Mißverständnis Saxos vorliegt. Auch in der keltischen

Parallele von Lugaid und Fergus[60]) ist nicht ein Schwert, sondern ein Speer die Todeswaffe. Auch in unserem Falle verdient also der Speer den Vorzug vor Saxos Schwert. Es ist auch nicht begründet, die uns vorliegende Geschichte von Vikars Tod als die Mischung zweier verschiedener Fassungen anzusehen[61]). Hängen und Ritzen mit dem Speere sind nebeneinander wiederholt bezeugt; nach den Hávamál ist Ódinn, der am Baume hängt, auch vom Speere verwundet[62]), und dasselbe wird ausdrücklich von dem am Galgen hangenden Randvér berichtet[63]). Die hierher gehörigen Berichte reichen weit über den germanischen Bereich hinaus, wie die Überlieferung von Christos bezeugt, bei dem an die Stelle des Hangens am Galgen der Kreuzestod getreten ist, dessen Seite aber ebenfalls vom Speere durchbohrt wird. Daß in diesen Überlieferungen auch die zunächst unscheinbare Waffe ihren Platz hatte, zeigt die allerdings arg entstellte jüdische Überlieferung im Toledóth Jeschu, nach der ein Kohlstrunk zum Kreuzesstamm wird, weil Holz den Christengott, der es vereidigt hat, ihm nicht zu schaden, nicht tragen will[64]). In diesem Zusammenhange ist Bugges Hinweis darauf wichtig, daß verschiedene Quellen ausdrücklich berichten, Christos sei von einem Rohre durchbohrt worden; der Toledóth Jeschu macht also die Waffe, die im entscheidenden Augenblicke aus einem harmlosen Gegenstande entsteht, irrig zum Kreuzesstamme.

Hängen und Durchbohren mit dem Speere gehören also zusammen, und die weitreichenden Gegenstücke, die gerade diesen Vorgang bezeugen, schließen es ebenfalls aus, daß die Vikarsgeschichte aus der von Balders Tod abgeleitet sein könnte; denn diese weiß von Hängen nichts, kann also nicht als Quelle gedient haben. Herrmann hat im Anschlusse an Bugge darauf verwiesen, daß die harmlose Schlinge aus Kalbsdärmen mit der Fesselung Lokis zu vergleichen sei[65]), und Bugge hat dazu noch finnische Parallelen von der Fesselung beigebracht. In diesen Zusammenhang könnte vor allem aber auch noch die Geschichte von der Fesselung des Fenriswolfes gestellt werden[66]), den ebenfalls eine harmlos aussehende Schlinge bindet, die aus Dingen besteht, die es nicht gibt: Aus dem Schalle der Katzentritte, dem Barte des Weibes, aus den Wurzeln des Berges, dem Hauche des Fisches und dem Speichel des Vogels. In allen diesen Fällen liegt der Schwerpunkt darin, daß zur Erreichung eines bestimmten Zweckes Unmögliches gefordert wird und daß, obwohl alles Wirkliche ausdrücklich ausgeschlossen ist, sich dennoch ein Weg findet, die gestellte Forderung zu erfüllen. Hierher gehört die Waffe, die Balder töten kann; alles Lebende und alles Leblose ist in Pflicht genommen, Balder nicht zu schaden, aber die Mistel liegt als Schmarotzer zwischen den Dingen, sie ist nicht mit einbegriffen und kann Balder töten. Ganz ähnlich steht es mit der schon oben angeführten Überlieferung vom Tode Namucis, dem zugesichert ist, daß er weder bei Tage noch bei Nacht, weder mit Trockenem noch mit Nassem getötet werden solle; da tötet ihn Indra in der Dämmerung mit dem Schaume des Meeres.

Das alles weist mit Deutlichkeit darauf hin, daß auch Vikarr als unverletzlich gegolten haben und daß es eines besonderen Verfahrens bedurft haben muß, um ihn zu töten. Auf germanischem Boden haften derartige Vorstellungen nicht nur an Balder, sondern offenbar auch an Helgi. Die Verwandtschaft der Berichte von Balders Tod, wie ihn Snorri erzählt, und von Helgis Ende im „Fesselhaine" hat Much mit Recht hervorgehoben[67]), und der Ring schließt sich, wenn man den Zug beachtet, daß Ódinn sowohl dem Mörder Helgis als auch dem Vikars seinen Speer gibt. Hier überall bedarf es eben der besonderen Waffe. Allen diesen Überlieferungen ist gemeinsam, daß es dem, der den Tod herbeiführen will, versagt ist, den Helden selbst zu töten. Er muß sich dazu eines anderen bedienen, und wir haben deutliche Spuren, daß dieser „handbani"

besondere Bedingungen erfüllen muß. Was es bedeutet, daß Hydr blind ist, aber dennoch dazu ausersehen wird, den verderblichen Schuß zu tun, ergibt sich aus der unmittelbar zugehörigen keltischen Überlieferung. Denn dort wendet sich der wegen seiner Gattin Medb eifersüchtige Ailill an seinen blinden Bruder Lugaid, von dem ausdrücklich hervorgehoben wird, daß er nie einen Fehlschuß tut, und wirklich durchbohrt dieser den Fergus mit seinem Speere, freilich in der Meinung, nach einem Hirsche geschossen zu haben. Die Tat vollbringt also jemand, der blind und dabei doch ein unfehlbarer Schütze ist, also wieder zwei ansonsten unvereinbare Eigenschaften an sich hat. Die Auffassung des Namens Starkadr als „starker Hydr"[68]) hat also wegen der engen Beziehungen zur Geschichte von Balders Tod viel für sich; hier scheint es sich allerdings noch um den weiteren Zug zu handeln, daß die Tat vollbringen muß, wer der treueste Gefolgsmann ist: auch hier wird also unter Umsetzung mehr äußerlicher Bedingungen ins Geistig-Seelische Unmögliches verlangt und ausgeführt. Wirklich deuten alle Anzeichen darauf, daß Starkadr an der Tat so wenig Schuld trägt wie Hydr oder Lugaid.

Welche Gründe Odin dazu bewogen haben, Vikars Tod herbeizuführen, wird weder bei Saxo noch in der Gautrekssaga angegeben. Oben wurde auf die Hálfssaga verwiesen, die eine solche Begründung bietet: Vikarr ist schon im Mutterleibe Odin versprochen, und dieser holt sich dann den ihm Verfallenen heim. Es ist längst beobachtet worden, daß diese Erzählung aus der Volksüberlieferung stammt. Das ist selbstverständlich nicht, wie man geglaubt hat, ein Beweis gegen die Ursprünglichkeit dieser Begründung[69]); wir werden sie dennoch aus anderen Gründen für jünger halten müssen. Auffällig ist zwar, daß die Abstammung Vikars in der Gautrekssaga und in der Hálfssaga verschieden angegeben wird; denn wer die Geschichte von Vikars Verpfändung in engster Anlehnung an volkstümliches Überlieferungsgut ersann, um das spätere Geschick Vikars zu begründen, konnte zweifellos auch die Abstammungsverhältnisse aufeinander abstimmen. Wesentlich schwerer wiegt indes auf der anderen Seite die Tatsache, daß im volkstümlichen Erzählgute das Wesen, das das Versprechen empfängt, und das, das ihm verpfändet wird, ursprünglich von verschiedenem Geschlechte sind; ist das Kind ein Mädchen, wird es einem männlichen Wesen verpfändet, ist es ein Knabe, einem weiblichen; die Fälle, in denen diese Verschiedenheit nicht zutrifft, bewahren nachweislich nicht den ursprünglichen Stand[70]). Odinn gibt in anderen Fällen einen triftigen Grund an, warum er die Helden in der Schlacht fallen läßt[71]). Sie gehen zu ihm nach Walhall ein und gehören seiner Gefolgschaft an; er bedarf ihrer dringend im letzten Kampfe, von dem man nach seinen eigenen Worten nicht weiß, wann er zu erwarten ist. Die oben herangezogenen, verwandten Sagen kennen übrigens einen anderen Grund; denn zwischen den Gegnern steht eine Frau. Das ist in Saxos Fassung der Baldersage so, und ihre Ursprünglichkeit wird durch die keltische Sage beglaubigt, wo Eifersucht wegen der Medb Ailill dazu verführt, Lugaid zu dem verderblichen Schusse aufzufordern. Auch für die Helgisage läßt sich als ältere Schicht zeigen, daß es sich ursprünglich um den Kampf zweier Brüder wegen des Besitzes einer Frau handelt, und Sigfrids Tod hängt ebenfalls mit der Werbung um Brünhild zusammen. In der Vikarssage finden wir indes von einem solchen Anlasse keine Spur, und da sie sich als ziemlich selbständige Ausgestaltung erwiesen hat, kann man derartige Züge nicht ohne weiteres als ehemals vorhanden, aber verloren gegangen einsetzen.

So wie Hydr und Lugaid ihre Tat unwissentlich begehen, scheint auch hinter unseren Berichten von Starkad die Vorstellung zu stehen, daß er Vikars Tod nicht mit Absicht herbeiführt. Bei Saxo freilich ist er der bewußt handelnde Neiding, und auch nach der Gautrekssaga

weiß er genau, daß der Rohrstab nicht so harmlos ist wie er aussieht. Immerhin handelt er im Auftrage Ódins, vor allem aber ist sein Verhalten schicksalhaft vorbestimmt. Von dieser Schicksalsbestimmung berichtet Saxo ebenso wie die Gautreksaga, doch weichen beide Quellen erheblich voneinander ab. Nach Saxo gewährt Ódinn dem Helden gute und böse Gaben zugleich, während die Gautreksaga wohl- und übelwollende Gestalten einander gegenüberstellt. Wir kennen aus der Volksüberlieferung zahlreiche Berichte davon, wie einem Helden oder einer Heldin das Schicksal bestimmt wird und wie dabei von bestimmten Gestalten gute, von einer anderen, gegensätzlich gedachten aber böse Gaben verteilt werden[72]). Diese Gestalten treten gemeinsam gewöhnlich bei der Geburt des Helden auf, sie werden in der Drei- oder Vierzahl, manchmal auch in der Dreizehnzahl genannt. In der Gautreksaga dagegen handeln nur zwei Gestalten, Ódinn als Freund, Þórr als Feind. Auch hier wurde längst gesehen, daß Unstimmigkeiten vorliegen[73]): Ódinn will Starkad wohl, Þórr dagegen verhängt unter anderem über ihn, daß er Neidingstaten begehen soll. Veranlaßt aber wird die schlimmste Neidingstat, der Mord an Víkar, von Þórs Gegenspieler Ódin, der sonst Starkad mit guten und erwünschten Gaben bedenkt. So wenig ursprünglich Saxos Bericht aussieht, hat er hier doch die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Ódinn zeigt auch sonst ein zwiespältiges Wesen, und es ist wohl denkbar, daß er Starkad gute Gaben verlieh, die er indes selbst durch gleichzeitig ausgesprochene nachteilige Bestimmungen entwertete.

Wenn Ódinn über Starkad Gutes und Böses zugleich verhängt, so entspricht das einem auch sonst wahrnehmbaren Verhalten; er ist es, der Sigmund das Schwert schenkt und ihn auf die Höhen des Heldenruhmes führt, der aber auch im entscheidenden Augenblicke sein Schwert zerbrechen läßt und sein Ende herbeiführt. Deutlich wird dieses widerspruchsvolle Wesen auch in der Geschichte Harald Kampfzahns, dem Ódinn stets seine Gunst erweist, bis er in jähem Wandel in der Bráwallschlacht seinen Untergang herbeiführt.[74]) Wenn in Saxos Bericht Ódinn also widerspruchsvolle Bestimmungen ausspricht, so fügt sich das zu seinem auch sonst belegten Wesen, und wenn er nach dem übereinstimmenden Berichte auch der Gautreksaga das Schicksal Starkads bestimmt oder doch mitbestimmt, also Schicksalsgestalt ist, so entspricht die Begabung mit gegensätzlichen Eigenschaften der Tatsache, daß in einer ältesten Schicht volkstümlicher Überlieferung eine einzige, aber widerspruchsvolle Gestalt auftritt. Solche Züge haften an der russischen Baba Jaga, die Lebens- und Todeswasser in ihrer Verwahrung hat[75]), und auf germanischem Boden zeigen sich solche Züge gerade an den im Mittelpunkte der Überlieferung stehenden Gestalten, von denen besonders Brünhild genannt sei, die aus volkstümlicher Überlieferung stammt und deren verschiedene Wesensseiten deutlich erkennbar sind[76]). Solche Gestalten zeigen dann schon rein äußerlich verschiedene Wesensseiten, wie die halb weiße, halb schwarze Hel, die schöne, zu bestimmter Zeit aber häßliche Frau Venus unserer Volkslieder, oder die Frau Welt der mittelalterlichen Dichtung und Plastik, die in der Holle mit dem hohlen Rücken der Volkssage ein volkstümliches Gegenstück hat, während Märchen wie das von der „Rätselprinzessin“ das zwiespältige Verhalten der Heldin zeigen, die mit Brünhild wesensverwandt ist[77]). Bei manchen Völkern reicht die ursprüngliche Vorstellung bis in die Gegenwart, und so ist die Überlieferung vom Häuschen der Baba Jaga verständlich, das auf Hühnerfüßen steht — also ein lebendes Wesen ist und in Wahrheit die Baba Jaga selbst darstellt — und sich ständig dreht[78]). Dieser Gedanke der Drehung ist darum bedeutsam, weil mit ihm auch schon sprachlich anscheinend Namen für die Schicksalsgestalten wie Wurt und Norn zusammenhangen[79]). Diese Gestalt wendet einmal die

lichte, dann die dunkle Wesensseite dem Helden zu, und das hat unmittelbaren Einfluß auf sein Geschick. Wenn es ein beliebtes Bild der mittelhochdeutschen Dichtung für Unglück ist, darüber zu klagen, daß das „Glück" oder Frau Saelde dem Unglücklichen den Rücken zukehre[80]), so steht hinter diesen Bildern, wie die Überlieferung von der Frau Welt und ihren Gegenstücken zeigt, noch eine unmittelbare Vorstellung.

Starkaðr ist als der Treue und Ungetreue zugleich in sich widerspruchsvoll[81]), Óðinn hat also gewissermaßen sein eigenes Wesen durch Schicksalsspruch auf ihn übertragen. Ein solches widerspruchsvolles Wesen zeigt auch der in diesem Zusammenhange schon genannte Iring der deutschen Sage, doch sind Gestalten solcher Art keineswegs auf germanischen Boden beschränkt, wie der seiner Herkunft nach iranische Amiran und der hellenische Prometheus zeigen.

Wenn in zahlreichen Überlieferungen die Schicksalsgestalten in der Mehrzahl auftreten und in freundlich und feindlich gesinnte gegliedert sind, so geht diese Mehrzahl auf eine Aufspaltung zurück, durch die die verschiedenen Wesensseiten zu selbständigen Gestalten wurden.

Diese Aufspaltung hat anscheinend schon sehr früh, bei gleichzeitigem Fortbestehen der ursprünglichen Gestalt, eingesetzt, und so dürfen wir den Überlieferungen, in denen die Schicksalsbestimmung von mehreren Gestalten ausgesprochen wird, von denen eine sich feindlich zeigt, ein hohes Alter zuerkennen. Die Gautreksaga allerdings zeigt eine besondere Eigenart, da sie von der sonst belegten Art der Schicksalsbestimmung erheblich abweicht und geradezu einen Kampf zwischen einer freundlich und einer feindlich gesinnten Gestalt um das Schicksal Starkaðs wiedergibt. Entfernt erinnert an diesen Wettstreit der Bericht der Hyndlolióþ, wonach Freyja Hyndla zwingt, ihr Wissen und ihre Macht für Óttar einzusetzen. Noch deutlicher tritt der Gedanke des Kampfes um das Menschenschicksal zwischen einer freundlich und einer feindlich gedachten Macht in der keltischen Überlieferung hervor. Dort stehen Arianrod und Gwydion einander gegenüber[82]), und Arianrod wünscht dem Knaben, um dessen Geschick es geht, zuerst, daß er keinen Namen haben dürfe, ehe er ihn von ihr empfange, dann, daß er keine Rüstung trage, ehe sie sie ihm verleihe, schließlich, daß er keine Gattin aus Menschengeschlecht erhalte. Gwydion dagegen weiß es mit List dahin zu bringen, daß sie selbst dem Knaben sowohl einen Namen als auch Waffen gibt, und eine Gattin für ihn wird aus den Blüten der Eiche, des Ginsters und der Spierstaude geschaffen.

Die Schicksalsbestimmung findet sonst bei der Geburt des Helden statt. Saxo läßt diese Schicksalsbestimmung weit später vornehmen, und die Gautreksaga setzt sie, ausdrücklich ihre Bedeutung für das kommende Geschehen dadurch unterstreichend, unmittelbar vor die Tötung Víkars. Auch die von Freyja erzwungene Begabung Óttars mit dem Erinnerungsbiere findet in dessen Mannesalter statt und Lei Lau Göffes ist vier Jahre alt, hat aber das Aussehen eines Achtjährigen, als Gwydion bei Arianrod die Begabung mit Namen und Waffen erlistet. Deutlich zeichnet sich also in diesen Quellen ein besonderer Zweig der Überlieferungen vom Schicksale ab.

Im weiteren Bereiche der Sage von Starkað ist allerdings noch eine Schicksalsbestimmung überliefert, die sich weit mehr als die dieses Helden dem sonst bekannten Aufbaue nähert.

Bei Saxo tritt Olo, der zweite Gefolgsherr, an dem Starkaðr eine Neidingstat verübt, ganz unvermittelt in den Gang des Geschehens ein. Er ist als Sohn einer Schwester Harald Kampfzahns von einem Sywardus der Neffe dieses Herrschers. Nach der Skiǫldungasaga dagegen ist Alo ein Sohn des Fridleif[83]), und von einem solchen Sohne berichtet Saxo an anderer Stelle, im sechsten Buche[84]). Dort heißt dieser Sohn zwar Óláfr, aber es ist bezeichnend, daß Saxo ihn sehr bald aus den Augen verliert[85]); es muß mit Rücksicht auf die Skiǫldungasaga als sicher

gelten, daß Saxo seinen Helden zunächst unter dem Namen Óláf auftreten ließ, seine weitere Geschichte aber unter dem Namen Óli erzählt; da ihm die Wesensgleichheit verborgen blieb, mußte er für Olo eine neue Abstammung ersinnen, die er allerdings nur kurz erwähnt.

Von Fridlew berichtet Saxo[86]), er habe, der in alter Zeit herrschenden Sitte folgend, über das zukünftige Los Óláfs die „Parcen" befragt. Das sei in einem Tempel vor sich gegangen, wo auf drei Sitzen drei Nymphen gesessen hätten. Die erste habe dem Knaben edle Gestalt und Beliebtheit bei den Menschen geschenkt, die zweite ihn mit Freigebigkeit begabt, während die dritte, ein Weib von schadenfrohem Sinne und mißgünstigem Wesen, über Fridlews Sohn das Laster der Sparsamkeit verhängt habe. Hier findet die Schicksalsbestimmung also unmittelbar nach der Geburt statt wie auch sonst in zahlreichen Überlieferungen, und zwei freundlichen Gestalten steht wie im Nornagest-þáttr eine dritte feindliche — die sonst auch an vierter Stelle steht[87]) — gegenüber. Auch in diesem Falle ist die Begabung widerspruchsvoll, denn Freigebigkeit und Sparsamkeit scheinen an ein und derselben Gestalt unvereinbar[88]). Die Sache ändert sich aber, wenn man die Gestalt des treuen und zugleich treulosen Starkad zum Vergleiche heranzieht. Es scheint, daß auch hier der Gedanke des in sich Widerspruchsvollen, des Zwiespältigen gewirkt hat.

Haftet das zwiespältige Wesen wirklich an Olo, so müßten wir erwarten, daß es sich in seinem Leben und in seinen Taten irgendwie ausdrückt. Wir finden aber weder bei Saxo noch in der Skiǫldungasaga auch nur eine Spur davon und das läßt fragen, ob diese Überlieferung überhaupt ursprünglich mit der Gestalt Olos verbunden war. Gab es neben den beiden bei Saxo und in der Gautrekssaga belegten noch eine dritte Fassung von Starkads Schicksalsbestimmung, und wurden Züge aus ihr auf dessen Gegenspieler übertragen?

Daß Starkaðr gleich an zwei seiner Herren eine Neidingstat begeht, scheint unwahrscheinlich, und so wurde denn auch die Annahme ausgesprochen, daß die Erzählung von der Ermordung Alos junge, unter dem Einflusse der Víkarsgeschichte stehende Erfindung sei[89]). Unsere Untersuchung hat ergeben, daß auch an dem Berichte von Olo-Alos Tode alte Züge haften, die der uns bekannten Fassung von der Tötung Víkars unbekannt sind und daher nicht aus ihr stammen können. Anderseits ergaben sich gewisse grundsätzliche Gemeinsamkeiten im Wesen dieser beiden Gestalten, vor allem, daß sie auf gewöhnliche Art nicht getötet werden können. Das deutet, zumal im Zusammenhange damit, daß auch die Spuren verschiedener Fassungen von Starkads Schicksalsbestimmung deutlich erkennbar sind, darauf hin, daß es eine reich verzweigte Überlieferung von Starkad gegeben haben muß, und daß die Tötung Víkars und die Olos selbständige Ausprägungen der Sage von Starkads Neidingstat gewesen sein dürften.

Sehr merkwürdig berührt die Erzählung von Starkads Ende, die in einem inneren Zusammenhange mit der Ermordung Olos steht. In Erkenntnis seiner für Geld verübten Untat hat sich Starkaðr zuerst so wie Iring gegen die Anstifter gewandt. Dann aber zieht er, den Beutel mit dem Blutgelde um den Hals, umher und sucht jemanden, der bereit ist, ihn für sein Geld zu töten. Er trifft mit dem Sohne eines von ihm Erschlagenen zusammen, der sich wirklich noch für die Ausübung der Vaterrache bezahlen läßt, im übrigen aber den letzten Ratschlägen Starkads mißtrauisch gegenübersteht. In dieser Erzählung ist von germanischem Geiste nichts mehr zu finden. Wenn Starkaðr aus Reue über seine Tat sterben will, so ähnelt sein Verhalten dem des Judas, der seinen Herrn um Geld verraten hat und nach seiner Tat freiwillig stirbt; wir kennen Spielanweisungen zu Judasdramen, in denen Judas den Geldbeutel genau so um den Hals trägt wie Starkaðr[90]). Der Rat Starkads, Hyðr möge zwischen Rumpf und Haupt

hindurchspringen, beruht kaum auf der List, die dieser hinter diesem Ratschlage vermutet, sondern eher auf einem fremdartigen Aberglauben, der sonst auf germanischem Boden nicht bezeugt ist. So berichtet Diodoros, dem ägyptischen Könige Bokchoris habe geträumt, daß er nur dann glücklich regieren könne, wenn er einen Priester mitten entzwei schnitte und zwischen den Teilen hindurchginge[91]). Hier wie dort wird diesem Vorgange eine glückverheißende Bedeutung zugeschrieben.

Der wenig ursprüngliche Eindruck, den dieser Bericht macht, der anscheinend aus verschiedenartigen Flicken zusammengesetzt ist, wird noch bestärkt durch die Tatsache, daß die Angaben der Helgidichtung, so kurz und wenig eingehend sie sind, doch deutlich ganz verschiedene Voraussetzungen erkennen lassen[92]). Dort fällt Starkadr, aus dem freilich ein König geworden ist, im Kampfe, und sein Rumpf kämpft selbst dann noch fort, als ihm das Haupt abgeschlagen ist. Dem fortkämpfenden Rumpfe würde an die Seite zu stellen sein, daß Starkads Haupt bei Saxo nach dem Todeshiebe sich in die Erde verbeißt. Im übrigen aber weichen die Voraussetzungen durchaus voneinander ab[93]). Die Helgidichtung weiß nichts von einem freiwilligen Tode, bringt aber selbst nichts bei, was eine sagengeschichtliche Einordnung ihrer Angaben ermöglichen könnte.

Es hat, wie sich gezeigt hat, gute Gründe, wenn man den Riesen, den Wiking und den treu-treulosen Gefolgsmann Starkad auseinander hält[94]). Der Riese Starkadr ist sicherlich das Ergebnis später Erwägungen, der Kämpe aber verdankt sein Dasein offensichtlich dem Streben, von dem berühmten Helden Starkad viele Ruhmestaten zu erzählen und ihn mit den sonst bekannten wichtigsten Gestalten der Heldensage in Beziehung zu setzen. Spuren einer wirklich alten Überlieferung, die sich an einer sinnvoll aufgebauten und gegliederten Handlung zeigen müßten, sind nirgends wahrnehmbar.

Als Gefolgsmann tritt Starkadr dreimal auf: als Gefolge Fródis, als solcher Vikars und als Gefolge Olos. Seine Rolle in den letztgenannten Überlieferungen ergibt sich aus seinem zwiespältigen, alter Überlieferung entstammten Wesen und ist demnach als dem ursprünglichen Wesen des Helden entsprechend anzusehen. Eine andere Frage ist die nach dem Alter seiner Rolle als Gefolgsmann Fródis und Hüter der Ehre von dessen Kindern. Gerade diese Rolle tritt in der Sage von Ingialds Vaterrache, aber auch in der von Helga deutlich hervor; Starkadr bringt es dahin, daß sie den Weg der Ehre, den sie für immer verloren zu haben scheinen, im letzten Augenblicke wieder finden. Er gleicht darin anderen Gestalten der Heldensage, wie dem Hildebrand der Dietrichsage, der bei aller Fürsorge für seinen Herrn auch sorgfältig darüber wacht, daß sein Tun und Lassen mit dem Gebote der Heldenehre stets im Einklange steht. Wir kennen Überlieferungen, in denen dieser Beschützer der Kinder in enger Beziehung zum zwiespältigen Ratgeber der Reichsgründersage steht, wie das besonders an Regin, dem Erzieher der von Fródi verfolgten Skjoldunge Helgi und Hróar, deutlich wird[95]). Es ist aber dennoch fraglich, ob die Beziehungen Starkads zu Fródi und dessen Kindern wirklich sehr alt sind. Die englischen Quellen nennen seinen Namen nicht, sie begnügen sich mit der allgemeinen Bezeichnung „Speerkrieger". Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß unter dieser namenlosen Gestalt Starkadr gemeint sei, wenngleich die Folgerungen, die aus seinem Namen gezogen wurden — Starkadr wäre danach der „Starke Headobearde" — infolge der Unsicherheit dieser Ableitung keineswegs zwingend sind[96]).

Mit Sicherheit bleibt somit nur der in seinem Wesen zwiespältige Held, dem das Schicksal auferlegt hat, treu und treulos zugleich zu sein. Dieser Starkadr steht im Mittelpunkte einer sehr lebenskräftigen, weitverzweigten und sinnvollen Überlieferung, und seine Rolle in ihr ist in ihren wesentlichen Hauptzügen erhalten. Dieses Heldenleben steht unter dem Zeichen eines

Schicksalsspruches, der in entscheidender Stunde, sei es bei der Geburt, sei es unmittelbar vor dem Eintritte eines für die Zukunft wesentlichen Geschehens, getan wird. Vieles von der Schicksalsbestimmung der Gautreksaga ist allerdings mit Sicherheit als jünger Zusatz erkennbar, wie etwa Spruch und Gegenspruch, die sich auf die Dichtkunst beziehen: Sie schreiben sich von der Vorstellung vom Skalden Starkad her. Aber auch die Begabung mit Waffen und Kleidern hier, die Versagung von Landbesitz dort, deren Ursprung wir in den Nachrichten vom unsteten Wanderleben unseres Helden zu suchen haben, dürfte kaum zur ältesten Schicht gehören, und ebensowenig die ewige Unzufriedenheit, die Bestimmungen darüber, daß Starkadr bei den Mächtigen beliebt, dem Volke aber verhaßt sein solle.

Sieg in jedem Kampfe, jedesmal aber erkauft durch eine schwere Wunde, das sind Gaben, die wir bei einer Gestalt der Heldensage eher voraussetzen, und in der Tat ist Starkadr der Held, der einerseits glanzvolle Siege gegen übermächtige Feinde gewinnt, anderseits aber bei diesen Kämpfen Wunden davonträgt, die alles für Menschen Erträgliche zu überbieten scheinen; sein Schädel wird gespalten, und er verliert dabei ein Auge, andere Wunden sind so schwer, daß die Eingeweide herausfallen. Ihm vermag das alles nicht zu schaden, nach kurzer Zeit hat er sich erholt und ist zu neuem Kämpfen bereit. Das Wesen der Gestalt wird freilich auch dadurch nicht bestimmt; für dieses ist nur der eine Spruch maßgebend, daß Starkadr zwar drei Menschenalter leben, in jedem von ihnen aber eine Neidingstat begehen soll. Dieser Spruch stimmt mit den Angaben Saxos überein, gehört also zum alten Bestande. Es ist dennoch fraglich, ob er in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen ist. Unsere Quellen lassen Starkad zwar ein hohes Alter erreichen, aber eine Gliederung in deutliche Lebensabschnitte, die wir wohl erwarten müßten, und die Zuordnung von Neidingstaten zu jedem dieser Abschnitte fehlen durchaus. Zwei Neidingstaten erfahren wir von Starkad, sein Vergehen gegen Vikar und das gegen Olo; über eine dritte ist nichts bekannt, so daß also dem Schicksalsspruche die Entsprechung im tatsächlichen Ablaufe der Handlung fehlt. Das wird noch deutlicher, wenn wir erwägen, daß an wirklich altem Überlieferungsgut nur eine einzige Neidingstat bekannt ist, da ja die Geschichten von Vikar und von Olo nur verschiedene Fassungen derselben Überlieferungen sind. Im übrigen ergibt sich für den, der an eine – nach dem Ergebnisse unserer Untersuchung abzulehnende – Ableitung des Verrates an Olo aus der Vikarsgeschichte glaubt, derselbe Schluß. Das bedeutet aber, daß auch dieser eine Spruch nicht in seiner ursprünglichen Form auf uns gekommen ist. Seinen wirklichen Inhalt können wir nach dem Ablaufe des Geschehens dahin bestimmen, daß Starkadr mit widerspruchsvollen Eigenschaften ausgestattet worden sein muß; einen Fingerzeig gibt der Spruch der Schicksalsgestalten bei der Geburt Óláfs, dem Freigebigkeit und Geiz zugleich zugesprochen werden.

Gibt die Schicksalsbestimmung den Auftakt und stellt die Neidingstat gegen den eigenen Herrn und Freund den Wendepunkt in Starkads Leben dar, so haben wir schließlich danach zu fragen, wie dieses Leben endete. Wir haben zwei, wie sich gezeigt hat, widerspruchsvolle Berichte. Der eine, aus dem zweiten Liede von Helgi Hundingstöter, läßt einen König Starkad im Kampfe fallen und hebt hervor, daß der Rumpf noch weiterkämpft, als schon das Haupt abgeschlagen ist. Irgendeine Beziehung zu dem, was wir aus unseren Quellen über Starkad wissen, ließ sich nicht herstellen. Der zweite Bericht, den wir Saxo verdanken, ist mit Zügen der verschiedensten Art und Herkunft angereichert. Entkleiden wir ihn aber von allen diesen Zutaten, so bleibt bestehen, daß Starkadr den Vater des Helden getötet hat, der ihm, freilich auf seinen eigenen Wunsch, den Todesstreich versetzt. Letztlich hängt die Erzählung mit Olos Tod zusammen, denn Starkadr hat aus

Reue über seine Tat einen von den Edlen getötet, die ihn gedungen hatten. Hødr ist der Sohn dessen, der so sein Leben eingebüßt hat. Klarheit über die wirklichen Zusammenhänge kann hier nur der Vergleich mit den verwandten Überlieferungen geben. In der Baldersage wird an Hød für Balders Tod von Váli Rache genommen, den schon sein Name als Abkömmling des seinem Wesen nach den Vanen zugehörigen Balder bezeichnet[97]). An dem Mörder des eigenen Bruders rächt sich dort also der Sohn des Toten, und wir können auf diesem Wege wenigstens in großen Zügen die Saxos Bericht zugrunde liegende Überlieferung erschließen. Vikarr und Starkaðr sind zwar nicht leibliche, wohl aber Ziehbrüder und Waffengefährten, und die Rachetat müßte demnach einem Sohne Vikars zufallen. Saxos Bericht bringt Starkads Tod wirklich mit einer Vaterrache zusammen, aber schon oben wurde darauf verwiesen, wie schlecht das alles zusammen stimmt: Der Sohn muß vom Mörder seines Vaters Geld erhalten, um seiner Pflicht Genüge zu tun! Erklärlich ist das Ganze nur aus einer Mischung verschiedenartiger Erzählungen, deren eine von der Vaterrache wußte, die allerdings statt vom Sohne Vikars von dem eines anderen von Starkad Erschlagenen geübt wird. Die zweite Fassung aber, deren Spuren deutlich erkennbar sind, sagt, daß dasselbe Geld, um das Starkaðr seine Neidingstat verübt hat, von ihm dazu verwendet werden mußte, um den eigenen Tod zu erkaufen. Das deutet darauf, daß dieser Tod, den sonst der Kampf in der Schlacht bot, für Starkad nicht zu haben war, und wenn schon oben eine auffällige Übereinstimmung aus dem jüdisch-christlichen Bereiche erwähnt wurde, so ist hier daran zu erinnern, daß nach dem Alten Testamente dem Brudermörder Kain der Tod versagt wird[98]). Daß übrigens Kain von dem blinden Lamekh getötet wird, dessen Arm von einem Knaben, der den Blinden geleitet, in die verhängnisvolle Richtung gelenkt wird, so daß also Kain dieselbe Rolle spielt wie Hødr[99]), sei nur erwähnt, um zu zeigen, daß neben den schon angeführten Spuren, zu denen auch der Zug von der Blindheit des Longinus gehört[100]), auch sonst noch versprengte Reste der Überlieferung, der die Erzählung von Balders Tod ebenso angehört wie die von Vikars Ermordung, in jüdisch-christlicher Erinnerung nachleben. Wir erkennen hier eine über den germanischen Bereich weit hinausgehende Verbreitung. Das Auftauchen bei den Juden weist auf iranisches Lehngut, das auch sonst bei ihnen zu finden ist.

Wie kaum eine zweite Gestalt der germanischen Heldensage hat sich um die Starkads Zudichtung und Fremdgut gerankt. Der alte Bestand zeigt, daß die Eigenart dieses Helden auf uralte Überlieferung zurückgeht, die auch über den germanischen Bereich hinaus verbreitet ist. Was im besonderen dem Starkad Saxos das Gepräge gibt, ist seine Eigenschaft als Vertreter der guten alten Zeit, als Verkörperung aller der Tugenden, die ein Volk groß machen und diese Größe auch für die Zukunft verbürgen.

Anmerkungen

[1]) Siehe dazu Heusler bei Hoops IV, 190ff.; Skioldungar, §§ 14—15; Herrmann, Saxo II, 412ff.; Schneider, ENGHS., S. 68ff.; derselbe, GHS. II, 125ff.

[2]) Siehe oben S. 176ff.

[3]) Siehe oben S. 178f.

[4]) Beowulf, V. 2000ff.

[5]) Beowulf, V. 2024—2031; Übersetzung von Gering, Beowulf[2] (Heidelberg 1913), S. 62.

[6]) äsc-wiga; äsc, „Esche", hat auch sonst und auf deutschem Boden die Bedeutung Speer von dem aus Eschenholz geschnitzten Schafte. Sie ist im Hildebrandsliede, V. 63, belegt: dô lêttun se aerist asckim scritan".

[7]) Beowulf, V. 2047—2056; Übersetzung von Gering, S. 63.
[8]) Vidsid, V. 45—49.
[9]) Saxo, VI. Buch; Holder, S. 181 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 243 ff.
[10]) Versuche, dieses Urbild aus Saxos lateinischen Versen herzustellen, sind wiederholt unternommen worden. Siehe Olrik-Ranisch, Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit, S. 190 ff.; Genzmer, Thule I, 186 ff.
[11]) Genzmer, Thule I, 187, Str. 3.
[12]) Genzmer, Thule I, 188, Str. 11.
[13]) Genzmer, Thule I, 189, Str. 16.
[14]) Genzmer, Thule I, 190, Str. 21.
[15]) Aarbøger 1894, S. 110 ff.; Skjoldungasaga c. VIII—X.
[16]) . . . conjuratione Jorundi regis Sveciae ac Svertingi baronis affinis sui, quos nullo jure subegerat, dum noctu semel sacra ethnica perageret, trucidatus est.
[17]) Diese berichten von Starkad unter „Ingellus“: Huius tempore Stercather interfecit septem filios Svertingi in ultionem Regis Frothi (SRD. I, 153). Siehe dazu und zu Ausweitungen, nach denen auch die Königin getötet wird, Schneider, GHS. II, 134. — Übrigens rühmt sich Starkadr auch bei Saxo, in seinem Sterbeliede, die Svertingsöhne erschlagen zu haben. Holder, S. 272, 29—30; Übersetzung von Herrmann, S. 365. Über die Bedeutung dieser Stelle siehe Anm. 45.
[18]) Diese Andeutung kann man in der oben wiedergegebenen Stelle sehen, daß die Liebe zu Freawaru erkaltet. Das ist vielleicht die Erinnerung an eine Entwicklung, die ebenfalls zur Verstoßung der Frau aus dem feindlichen Geschlechte führte.
[19]) Im Kapitel X der Skjoldungasaga heißt es ausdrücklich, daß Halfdanus „duodecim filiorum Svertingi caede (qui ipsi Frodonem sua manu jugularunt) patris necem ultus est.“
[20]) Siehe die Quellenstellen, Anm. 17 und 19.
[21]) Siehe oben S. 179.
[22]) Siehe oben S. 163.
[23]) Nibelungenlied, B, Str. 2221, V. 2—3.
[24]) Siehe oben S. 157 f.; 161 f. — Besonders deutlich läßt das die Skjoldungasaga erkennen: Hic (Frodo III. den fredsamme, pacificus) cum cervum venatu assecutus hasta transfoderet, cervi conversi cornibus ventrem et viscera confixus occubuit. Skjoldungasaga, c. VII.
[25]) Die Quellen bei Heusler, Hoops IV, 276 ff., „Starkadr“.
[26]) FAS. I, 412 ff.; neue Ausgabe von Helgason, Kopenhagen 1924.
[27]) FAS. III, 15 ff.; ferner Ranisch, Berlin 1900 (Palästra, Bd. XI).
[28]) FAS. I, 412 (Hervararsaga c. 1).
[29]) Snorraedda (herausgegeben von Finnur Jónsson, Kopenhagen 1900), S. 82, Skáldskaparmál c. 4; Übersetzung von Neckel und Niedner, Thule XX, 139.
[30]) Saxo von Holder, S. 182; Übersetzung von Herrmann, S. 244.
[31]) Saga af Hálfi ok Hálfsrekkum, FAS. II, 25 ff.
[32]) Das spricht Álrekr ahnungsvoll aus, der auch das Ende seines Sohnes voraussieht:

Geirhildr getta!	ek sé hanga
gott er ǫl þetta,	á háhum gálga
ef því annmárkar	son þinn, kona,
ǫngvi fylgia.	seldan Óðni. (FAS. II, 26).

[33]) Víkarsbalkr Str. 17—19; Eddica minora, herausgegeben von Heusler und Ranisch (Dortmund 1903), S. 42. Übersetzung von Genzmer, Edda I (Thule I), 194.
[34]) Saxo, Holder, S. 184 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 247 ff.
[35]) Siehe oben S. 223.
[36]) Auch hier handelt es sich anscheinend um ein Mißverständnis. Saxo gibt hier eine Redensart wieder, die als „fvera vid Utgarda“, „in die Außenwelt senden“ zu bestimmen ist und die Tötung bedeutet. Herrmann, Saxo II, 438.

[37]) Sögubrot af nokkrum fórnkonungum í Dana ok Svía veldi, FAS. I, 363 ff. Die hier in Betracht kommende Stelle FAS. I, 381. Ferner Saxo, Holder, S. 257; Übersetzung von Herrmann, S. 342. — Über die Brawallschlacht selbst siehe unten, S. 276; 280 ff.

[38]) Söguþáttr af Norna-Gesti, c. 7; FAS. I, 313 ff.; die Stelle FAS. I, 329 ff.

[39]) Saxo von Holder, S. 227; Übersetzung von Herrmann, S. 303.

[40]) Saxo von Holder, S. 187 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 251 ff.

[41]) Saxo von Holder, S. 190 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 254 ff.

[42]) Saxos Bericht über Olos Taten (Holder, S. 250 ff., Übersetzung von Herrmann, S. 334 ff.), der mit dem hier behandelten Geschehen keinerlei Zusammenhang aufweist und auch auf keine alte, zusammenhangende Überlieferung hinweist, sei hier anhangs- und auszugsweise angegeben:

Olos erste Tat ist der siegreiche Kampf gegen den räuberischen Jarl Gunno und dessen Sohn Grimo in Telemarken. Mit Hund, Roß und Rüstung, Gaben des Vaters — das lehnt sich an alte Überlieferung an, siehe z. B. Witeges Auszug, Mudrak, DHS., S. 94 ff. — ist Olo ausgezogen. Die Leichen der Besiegten werden an den Galgen gehängt, womit zu vergleichen ist, daß Gram die Leichen der getöteten beiden Räuber auf Pfähle steckt (Saxo, Holder, S. 17, Übersetzung von Herrmann, S. 21; oben S. 139). Olo kämpft sodann gegen die Brüder Scatus und Hiallus, die Aesa, die Tochter des Jarl Óláf, zur Kebse machen wollen. Er ist in Bauerntracht zu Óláf gekommen, doch erkennt Aesa seine edle Art am Blicke seiner Augen, dessen Schärfe sie zu Boden sinken läßt. Die nächste Tat Olos ist die Befreiung seines Heimatlandes von dem Unterkönige Thoro, der sich der Herrschaft bemächtigt hat. Er ist als alter Mann, sein Begleiter als Frau verkleidet, ihre Schwerter sind in hohlen Stöcken verborgen. Er sagt, er sei an Siwards Hofe der Bettlerkönig gewesen und weile jetzt, von Siwards Sohne Olo verfolgt, in der Fremde. Zum Scherze ist alles bereit, dem „Könige" zu huldigen, aber aus dem Scherze wird Ernst, als Olo die Vermummung abwirft und zum Angriffe übergeht. Denn die Gegner nehmen den erlisteten Eid zum Teil ernst und gehen zu Olo über. — Diese Geschichte ist aus sehr verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzt, aber darum wichtig, weil sie in bestimmten Zügen auf unmittelbaren morgenländischen Einfluß hinweist. Daß jemand sich als Flüchtling ausgibt und seinen wirklichen Namen als den des angeblichen Verfolgers nennt, ist ein vor allem aus dem „König Rother" bekannter Zug. Der Kern der Erzählung ist aber anderswo zu suchen. Der „Bettlerkönig" ist aus dem germanischen Bereiche nicht zu erklären. Wenn Olo gehuldigt wird, so bedeutet das nichts anderes, als daß er die Rolle des Bettlerkönigs eben an Thoros Hofe spielt; die Angabe, Olo sei Bettlerkönig bei Siward gewesen, stammt aus der Vermischung mit der oben angedeuteten Flüchtlingssage. Damit ergibt sich: Der als Bettler verkleidete Olo empfängt als Bettlerkönig an Thoros Hofe den Eid von dessen Gefolgen, wirft dann die Verhüllung ab und wird, weil die Vereidigten ihn unterstützen, aus dem scheinbaren der wirkliche Herrscher. Nun gehört zur babiläischen Neujahrsfeier auch die Gestalt des „Tauschkönigs". Dieser ist ein Mann von niederem Stande, erhält aber für eine gewisse Zeit die vollen Rechte des Königs. Ein solcher Tauschkönig ist, wie die Vereidigung zeigt, auch Olo, und wenn er den Scherz in Ernst verkehrt, so hat auch das ein morgenländisches Gegenstück. Es heißt nämlich, daß König Era-imitti den Enlil als Tauschkönig eingesetzt hatte. Während dieser sein Amt ausübte, sei Era-imitti gestorben, und nun habe sich Enlil der Herrschaft bemächtigt, die ihm Era-imittis Sohn vergeblich streitig zu machen suchte. In dieser Form ist der Bericht kaum historisch; die Tatsache, daß sich Enlil gegen den Sohn Era-imittis als Herrscher durchsetzt, zeigt vielmehr, daß es sich um eine wohl vorbereitete Maßnahme handelte, die Era-imitti beseitigen und Enlil an seine Stelle setzen sollte. Auch im germanischen Berichte verliert der Herrscher sein Leben, während der „Bettlerkönig" an seine Stelle tritt (Meißner, Babylonien und Assyrien II, 96; derselbe, Könige Babyloniens und Assyriens, S. 44 ff.). Der Gleichlauf ist so auffällig, daß hier von unmittelbaren Zusammenhängen gesprochen werden muß, zumal dieselbe Vorstellung anscheinend hinter Saxos Berichte von Mithotyn (Holder, S. 25, Herrmanns Übersetzung, S. 31) steht. — Nach dem Schlachtentode Haralds in der Brawallschlacht erhält Olo zunächst Schonen, während die Herrschaft über Seeland und das übrige Dänemark an Hetha (Heidr) fällt. Die Seeländer wollen sich nicht von einer Frau beherrschen lassen, weshalb sie Olo anstiften, sich des Landes zu bemächtigen. Das geschieht auch, Hetha wird auf Jütland zurückgedrängt und zinspflichtig gemacht. Olo ist indes so hart und grausam, daß die Seeländer es bald bereuen, ihn unterstützt zu haben.

[43]) Skioldungasaga, c. VIII–X (Aarbøger 1894, S. 110 ff.).

[44]) Saxo, Holder, S. 268 ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 359 ff.

[45]) Diese Angabe ist allerdings kaum wörtlich zu nehmen, da sie Saxos eigenem Berichte widerspricht, nach dem

Starkads Verdienst vor allem darin gelegen ist, Ingiald zur Vaterrache zu bewegen. Diese Rolle als Aufreizer, nicht als Rächer, ist alt, wie der oben wiedergegebene Bericht aus dem „Beowulf" zeigt. Starkadr leiht bei der Rache wohl seine Hilfe, aber im wesentlichen wird sie von Ingiald selbst geübt.

46) Þorsteins þáttr skelks, FMS. III, 199ff. — Flt. I, 416ff. Übersetzt bei Naumann, Isländische Volksmärchen, Nr. 68, S. 271. Über die durchaus andere Gesinnung, die trotz Saxos Mönchtume aus dessen Starkadgestalt spricht, siehe die treffende Bemerkung Herrmanns, Saxo II, 568.

47) Ein Gegenstück bietet die schwedische Überlieferung von Starkad und Bale (Hofberg, Svenska Folksägnor, S. 181; Übersetzung von Stroebe, Nordische Volksmärchen I, 224f.). Starkads durch Steinsetzungen bezeichnetes Grab mißt in der Länge zwanzig Ellen. — Riese Haymo: Brüder Grimm, DS., Nr. 139.

48) Grimm, DS., Nr. 140, Die tropfende Rippe.

49) W. Grimm, DHS., S. 282, 440f.

50) W. Grimm, DHS., S. 178, 339, 360f., 481.

51) Herrmann, Saxo II, 421, nennt diesen Starkad eine Gestalt der Volkssage. Siehe auch Schneider, GHS. II, 167.

52) Hervararsaga, Helgason, S. 90.

53) J. Grimm, DM., S. 321, 436.

54) II. Richter 21, 20.

54a) Siehe auch Schneider, GHS. II, 138.

55) Mudrak, DHS., S. 205ff., 211.

56) Herrmann, Saxo II, 555. Auch Heusler sagt bei Hoops IV, 277, daß der Kern der Sage der treue und untreue Gefolgsmann sei, und erwägt, ob sich das dunkle Gegenbild nicht unter dem Einflusse Irings an den getreuen Vasallen angeschlossen habe. Dagegen Schneider, GHS. II, 153, der an Agamemnons Tod im Bade durch Aigisthos erinnert. Dabei ist aber zu beachten, daß trotz äußerlichen Ähnlichkeiten die Voraussetzungen durchaus verschieden sind, während die Charakterzeichnung Irings und Starkads durchaus ähnlich ist, überdies aber auch Gemeinsamkeit des Handelns — der reuige Verräter erschlägt den Anstifter — vorliegt.

57) H. Leßmann, Über die umständliche Tötung. Mitra (Wien 1914—1920) I, Sp. 161ff.

58) Nach Heusler, Hoops IV, 277, ist die Dichtung von Olo und Starkad die zweitälteste Starkadsage. Schneider hält Starkads Tat (GHS. II, 155) für abgeleitet, während Herrmann, Saxo II, 555, glaubt, daß Starkadr in der Rolle des Verräters eine andere Gestalt abgelöst habe.

59) Much, Balder, ZfDA. 61 (1924), 94ff.

60) Thurneysen, Die irische Helden- und Königssage (Halle 1921), S. 575ff.

61) So Herrmann, Saxo II, 428.

62) Háv. 138. Siehe dazu die Parallele von den Shetlandsinseln, SG. III/1, 149.

63) Hm. 17; die Verwundung des am Baume Hangenden kann nicht anders aufgefaßt werden.

64) Sophus Bugge, Studien über die nordische Götter- und Heldensage (München 1889), S. 47ff.

65) Herrmann, Saxo II, 429; Bugge, a. a. O., S. 412.

66) Gylfaginning, c. 33; Snorraedda (F. Jónsson), S. 33.

67) ZfDA. 61 (1924), 111ff.; auf die Bedeutung des Namens Helgi „der Unverletzliche" wird mit Recht hingewiesen.

68) Much, ZfDA. 61 (1924), 109. — Über den Namen siehe auch noch Heusler bei Hoops, a. a. O., der erwägt, ob nicht ahd. Starchant, mhd. Starkân (aus Dietrichs Flucht) in denselben Zusammenhang gehören.

69) So scheint Herrmann, Saxo II, 428, Anm. 1, zu folgern.

70) Siehe Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt (Berlin 1939), S. 30.

71) Eiríksmál, Str. 7.

72) Aus dem „Märchenauftritt von der guten und bösen Fee" (Schneider, ENGHS., S. 77; siehe auch denselben, GHS. II, 151) kann man den Bericht allerdings nicht ableiten. Schneiders Auffassung verkennt das Wesen volkstümlicher Überlieferung und ihr Verhältnis zur Heldensage.

73) Schneider, GHS. II, 150.

74) Über das in einen größeren Zusammenhang gehörige zwiespältige Wesen Odins siehe Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 473ff., auch oben S. 74; vgl. ferner S. 345.

75) So im russischen Brünhildmärchen. Aug. Löwis of Menar, Russische Volksmärchen, Nr. 20, Der beinlose

und der blinde Held. Ähnlich in den verwandten Fassungen, z. B. Afanaßjew-Meyer, Russische Volksmärchen, Neue Folge (Wien 1910), Nr. 15, Der Ritter ohne Beine und der Ritter ohne Augen.

76) Mudrak, DHS., S. 213ff.

77) Siehe die Zusammenstellungen bei Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 201ff.; Mudrak, „Berchta", Zs. „Deutsche Volkskunde" I (1939), 178ff.; Spieß, Marksteine der Volkskunst I, 44.

78) Afanaßjew-Meyer, Russische Volksmärchen (Wien 1906), S. 164. Hierher gehört auch die Hütte auf Hühnerfüßen und mit dem Hühnerkopfe bei Löwis of Menar, Russische Volksmärchen, S. 109.

79) Gehl, Der germanische Schicksalsglaube (Berlin 1939), S. 29, 95, Anm. 207. Der Zusammenhang von Wurd, Wurt, Urdr mit **uert „drehen" ist klar. Aber auch die Bezeichnung Norn kann unbedenklich mit **ner „drehen, wenden" in Beziehung gesetzt werden.

80) Walther von der Vogelweide 55, 35:

Frô Saelde teilet umbe sich,
und kêret mir den rügge zuo.

Weitere Belege bei J. Grimm, DM., S. 722; III, 262.

81) Als späte Entwicklung faßt diese Zwiespältigkeit z. B. Herrmann, Saxo II, 422.

82) Die vier Zweige des Mabinogi (Leipzig 1922), S. 97ff.

83) Als Sohn Fridleifs wird Âli auch in Kap. 25 der Ynglingasaga genannt. Als Starkadr ihn erschlägt, ist er fünfundzwanzig Jahre König in Upsala gewesen.

84) Saxo, Holder, S. 180f.; Übersetzung von Herrmann, S. 241ff.

85) Daß sich Óláfr Tryggvason Óli oder Âli nennt (vgl. Heimskringla III, 548, Register unter „Óli, Âli"), wird man allerdings nicht mit Herrmann (Saxo II, 528) als sicheren Beweis anführen dürfen. Denn Óláfr bedient sich dieses Namens ja als Decknamens. Freilich wurde der Name kaum zufällig gewählt, und von ihm ganz abgesehen ist die Wesensgleichheit beider Gestalten kaum zweifelhaft, siehe Schneider, GHS. II, 143.

86) Saxo, Holder, S. 181; Übersetzung von Herrmann, S. 242.

87) Hüsing, Die vierte Märge; Bausteine IV (Wien 1937); Spieß, Marksteine der Volkskunst I, 50, 52f.; vier Moiren auf der Francoisvase, hellenische Darstellung aus dem 6. Jahrhundert v. d. Zw.; Spieß, Marksteine I, Die Schicksalsgestalten und ihr Kreis, Tafel II, Abb. 5; vier Schicksalsgestalten auch im Volksbuche von Herpin, vgl. Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 107ff. Siehe auch ebenda, S. 102ff.

88) Die von Schneider, GHS. II, 145f., aufgenommene Vermutung Olriks, die dritte Bestimmung habe gelautet, Olo werde durch den treuesten Dienstmann umkommen, rechnet nicht damit ab, daß die Schicksalsbestimmung dem Helden selbst ein zwiespältiges Wesen verleiht.

89) Siehe oben, Anm. 58.

90) „Judas Verrätter, rott lang Har und Bart, ein gelen Rock, einen rothen großen Seckel am Hals". HDA. IV, 801.

91) Liebrecht, Zur Volkskunde (Heilbronn 1879), S. 350; vgl. auch HDA. II, 498f.

92) HH. II, 27.

93) Im allgemeinen gilt der Starkadr der Helgidichtung für dieselbe Gestalt wie der Starkadr Saxos; SG. III/2, 133. Herrmann führt Saxo II, 566, Anm. 2 die abweichende Meinung Finnur Jónssons an, ohne Stellung zu nehmen. Schneider geht GHS. II, 165 auf die Widersprüche nicht ein, und ebensowenig Heusler bei Hoops IV, 277.

94) Herrmann, Saxo II, 422; Schneider, GHS. II, 181, wo noch der Ingeldmann außerdem hervorgehoben wird; derselbe, ENGHS., S. 72ff.

95) Siehe oben S. 176.

96) Schneider, GHS. II, 174, unter Hinweis auf Bugge. Über die Etymologie und Zusammenhänge mit deutschen Namen wie Starchant, Starkân sehe Heusler bei Hoops IV, 277, 278.

97) Neckel, Die Überlieferungen vom Gotte Balder (Dortmund 1920), S. 217. Für Neckel ist der Vane Freyr, aber bei der engen Beziehung dieser Gestalt zu Balder ist schon mit Rücksicht auf die verwandten Überlieferungen an einen Sohn Balders zu denken.

98) I. Mos. 4, 15.

99) Böcklen, Adam und Quain (Leipzig 1907), S. 134ff.

100) Sartori, „Longinus", HDA. V, 1326.

Haraldr Hilditonn

1. Die Überlieferung

a) Haralds Abstammung

Sigarr, der Vater der Sygne, hat einen Sohn Álf, der durch seine Heirat mit Alwilda (Álfhild), der Tochter des Gotenkönigs Sywardus, bekannt geworden ist: Denn er muß die Braut ähnlich gewinnen wie Ragnarr Loðbrók seine Gattin Þóra. Auch nachdem Álfr die Tiere erlegt hat, die den Zugang zu ihrem Gemache bewachen, kann er noch nicht an die Ehe denken. Alwilda zieht auf Wikingfahrt aus, und erst als sie neuerlich mit Álf zusammentrifft und im Kampfe von ihm besiegt wird, gibt sie den Widerstand gegen die Heirat auf. Bei diesem Kampfe hat Álfs Gefährte Borcarus (Byrkr) eine wichtige Rolle gespielt. Denn er hat erkannt, daß Álfs Gegner kein Mann, sondern eine Frau sei, und ausgerufen, hier seien Küsse, nicht Waffen am Platz[1]).

Álfr und Álfhild haben nur eine Tochter namens Guritha (Guðrídr)[2]). In ihr wiederholt sich das Wesen der Mutter. Weil sie die letzte aus königlichem Stamme ist und niemand ihr an Adel gleichkommt, legt sie das Gelübde der Keuschheit ab und läßt ihr Schlafgemach von einer Schar auserlesener Fechter bewachen.

Um sie wirbt Haldanus (Hálfdan), der Sohn des Borcar und der Drótt[3]). Drótt ist die Tochter des Norwegerkönigs Regnaldus (Rygnvaldr), gegen den der Schwede Gunnarus (Gunnarr) in den Kampf zieht[4]). Um seine Tochter zu schützen, läßt Regnald sie in ein Erdhaus bringen. Er wird aber von seinem Gegner im Kampfe erschlagen, und dieser spürt den Aufenthalt Drótts aus. Er zeugt mit ihr einen Sohn namens Hildiger.

Von diesen Vorgängen hört Borcar, zieht gegen Gunnar und tötet ihn. Drótt, die ihm dafür dankbar ist, daß er ihren Vater gerächt hat, folgt ihm als Gattin, und dieser Ehe entsproßt Haldan (Hálfdan). In seiner ersten Jugend gilt dieser als töricht, später aber strahlt sein Ruhm um so heller. Schon als Junge tötet er einen berühmten Kämpen bloß mit einem Stocke, und diese Tat ist das erste Vorzeichen seiner künftigen Größe. Sein Vater Borcar fällt im Kampfe gegen den russischen Wiking Rötho, Haldan selbst erhält eine schwere Wunde an der Lippe, die nicht heilen will und ständig eitert.

Haldan wirbt um Guritha[5]), wird aber von ihr abgewiesen: Er sei niedrigeren Standes als sie, überdies aber sei sein Antlitz entstellt. Haldan erwidert, er werde wiederkommen, wenn er die beiden Mängel, die sie ihm vorwerfe, durch glänzende Waffentaten wettgemacht habe. Sie solle aber niemanden heiraten, ehe er zurückgekehrt oder aber nach sicherer Nachricht gefallen sei. Nach dieser Unterredung wird er von Gurithas Kämpen verfolgt, macht sich aus einer Eiche eine Keule zurecht und erschlägt mit ihr seine Gegner, zwölf an der Zahl; seine eigenen Begleiter hat er weggeschickt, weil er den Kampf allein bestehen will.

Sein Großvater Regnald hatte zwei Schwerter gehabt, deren eines Lysingus (Lýsingr), das andere Hwytingus (Hvítingr) hieß. Diese Schwerter hatte er einst der Drótt anvertraut, als er diese in dem Erdhause geborgen hatte, und sie waren auch Gunnar verborgen geblieben, als er Drótt ausgekundschaftet und die Schätze gefunden hatte, die Regnald dort ebenfalls versteckt hatte. Diese Waffen des Großvaters läßt Haldan sich nun von der Mutter aushändigen und eilt zu den Russen, die er in ihrem Kampfe gegen den Schwedenkönig Alwerus (Álfr) unterstützt. Einer der Gefolgsmänner des Schweden ist Drótts Sohn von Gunnar, Hildiger, der die Kämpen der Russen zum Zweikampfe herausfordert. Als sich ihm jedoch Haldan stellen will, weicht er dem Kampfe aus: Er weiß, daß er Haldans Halbbruder ist und will darum mit diesem nicht kämpfen: Obwohl Borcar seinen Vater erschlagen hat, er also gegen Borcars Sohn unter der Rachepflicht steht, stellt er doch die Abstammung von einer Mutter höher. Haldan indes fordert an Hildigers Stelle einen anderen Kämpen heraus, den er tötet. Am nächsten Tage kämpft er gegen zwei Gegner, und die Zahl steigert sich Tag um Tag, bis er endlich am achten Tage elf Gegner niederstreckt, die gleichzeitig gegen ihn angetreten waren. Nun kann sich Hildiger dem Kampfe nicht mehr entziehen und empfängt eine tödliche Wunde.

Von diesem Kampfe der beiden Brüder weiß noch eine andere Quelle zu berichten, die Ásmundarsaga kappabana[6]), die allerdings die Gegner mit anderen Namen nennt: Dem Hildiger Saxos entspricht Hildibrandr, dem Haldan Ásmundr. Der zu Tode getroffene Hildiger-Hildibrandr betrachtet in einem Rückblicke sein Lebensschicksal und enthüllt dem Gegner die Verwandtschaft zwischen ihnen:

Mizk er vandgaett	Dem Schicksalsschluß
hveim er verða skal	Gar schwer entgeht,
barmi ǫðrum	Wer geboren ist
at banorði;	Zum Brudermörder:
þik Drótt of bar	Dich gebar Drot
a Danmǫrku,	In Dänemark,
en mik sjálfan	Dieselbe Mutter
á Svíþjóðu.	Mich in Schweden[7]).

Groß sind die Taten, die er vollbracht hat, und die auf seinem Schilde abgebildet sind; achtzig Fechter hat er gefällt, darunter aber auch wider Willen den einzigen Sohn[8]).

Entgegen den wahren Verhältnissen verbreitet sich das Gerücht, Haldan sei im Kampfe gegen Hildiger gefallen, und nun wirbt der Sachse Sivarus um Guritha. Obwohl er die ihm gestellte Bedingung, nämlich das dänische Reich wiederherzustellen, nicht erfüllen kann, bringt er durch Bestechung zuwege, daß ihm Guritha dennoch verlobt wird. Haldan erfährt, daß die Hochzeit nahe bevorsteht, und eilt sogleich nach Dänemark, wo er noch rechtzeitig eintrifft[9]). Er stellt Guritha zur Rede, sie aber entschuldigt sich: Die Kunde von Haldans Tode sei zu ihr gedrungen, und sie habe allein gegen alle gestanden, die ihr die Heirat aufgezwungen hätten. Noch aber liebe sie ihn, und das Gelöbnis, das sie einst abgelegt habe, bestehe zu Recht. Noch hat sie nicht ausgesprochen, als schon Haldan den Bräutigam mit seinem Schwerte durchbohrt, während die übrigen Sachsen von seinem inzwischen herbeigeeilten Gefolge niedergehauen werden.

Haldan heiratet Guritha, doch bleibt die Ehe kinderlos. Er geht nach Upsala, um Abhilfe zu schaffen, und erhält den Bescheid, er müsse dem erschlagenen Bruder das Totenopfer bringen.

Als er das getan hat, gebiert ihm Gurith einen Sohn, der Haraldr[9a]) genannt wird. Er selbst fällt im Kampfe um Dänemarks Einheit auf Seeland gegen Wesetus (Véseti), Guritha aber, die in Männerkleidern an der Schlacht teilgenommen hat, trägt ihren Sohn auf ihrem Rücken aus der Schlacht und rettet ihn so.

Nach Saxos Angaben ist Haraldr der Sohn eines Hálfdan. Saxo nennt an anderer Stelle im Widerspruche zu sich selbst Harald den Sohn des Borcar und der Gro, einer Gefährtin der Alwilda, vertauscht also nicht nur die Mutter, sondern macht überdies den Großvater zum Vater des Helden[10]).

In anderen Quellen werden wieder andere Angaben über Haralds Herkunft gemacht. Saxos Halfdan heißt im Beowulf „heáh Healfdene"[11]), und dem entspricht die in den Hyndlolióð enthaltene Bezeichnung „haestr Skiǫldunga"[12]), „der hehrste Skiöldung". Aber nicht dieser Halfdanr ist Haralds Vater, sondern Hroerekr:

Haraldr hilditǫnn,	Harald Kampfzahn
borinn Hroereki	Hröriks Erbe,
slǫngvanbauga,	Des Armringschleudrers,
sonr var hann Audar,	War Auds Sprößling,
Audr diupaudga	Aud die kluge
Ivars dóttir,	Iwars Tochter,
en Ráðbarðr var	Doch Radbard war
Randvés fadir,	Randwers Vater;
þeir vóro gumnar	Das waren Edle,
godom signadir.	Den Asen geweiht[13]).

Über diese Abstammungsverhältnisse besitzen wir einen ausführlichen, zum Teil allerdings bruchstückhaften Bericht, das Sagabruchstück von den Vorzeitkönigen in Dänemark und Schweden[14]). Um Aud wirbt Helgi, wird aber von deren Vater Ivar abgewiesen. Nunmehr wirbt Helgis Bruder Hroerekr um Ivars Tochter, und Helgi ist Freiwerber. Wirklich wird Audr dem Hroerek verlobt, und Helgi führt sie ihm zu. Hroerekr läßt sie wohl empfangen und feiert das Hochzeitsfest mit einem großen Festmahle. Helgi blieb den Winter über zu Hause und begab sich dann nach seiner Gewohnheit im Sommer auf Heerfahrt. Hroerekr hatte mit Aud einen Sohn, den er Harald nannte. Dieser hatte große, goldfarbene Schneidezähne und war groß und schön; als er drei Winter alt war, hatte er schon das Aussehen eines Zehnjährigen.

König Ivarr kam mit seinem Heere herbei und sandte Hroerek Botschaft, er möge ihn aufsuchen. Dieser hat zwar üble Träume, und Audr warnt ihn, er möge sich in Acht nehmen, daß Ivarr ihn nicht betrüge. Aber als Hroerekr zu diesem kommt und ihn zu einem Gastmahl einladet, sagt Ivarr, es heiße allgemein, Haraldr sei der Sohn Helgis. Er möge dies entweder rächen oder seine Frau Helgi überlassen. Hroerekr reitet nach diesem Gespräche wieder heim, und Ivarr zieht seines Weges. Als Helgi im Herbste nach Hause kommt, ist Hroerekr unfroh und spricht mit niemandem. Audr hat zu Helgis Empfang ein Festmahl gerüstet, bei dem es auch mannigfaltige Spiele gibt. Helgi bedauert Hroereks Verhalten und fordert ihn auf, mit ihm an den Spielen teilzunehmen und froh zu sein. Er sagt, sie wollten ihre Rosse nehmen und so, wie sie es gewohnt sind, sich im Kampfspiele tummeln. Da springt Hroerekr schweigend auf, nimmt Helm und Brünne, Schwert und Spieß, und reitet aus. Sein Bruder Helgi reitet ihm mit der Turnierstange

entgegen, Hroerekr aber durchbohrt ihn mit dem Spieße, so daß er tot vom Rosse fällt. Hroerekr begründet sein Tun damit, daß Helgi sich an Aud vergangen habe; diese aber sagt, hinter der Tat stehe ihr Vater, der noch nicht alle seine Absichten ausgeführt habe, wie sich bald zeigen werde. Sie nahm ihren Sohn Harald und ritt mit ihm und von vielen Mannen begleitet hinweg. Als aber Ivarr von Helgis Tod hört, nennt er das eine große Neidingstat und gibt vor, seinen Freund rächen zu wollen. Er sammelt Mannschaft und läßt Hroerek in einem Wald überfallen; wirklich fällt dieser im Kampfe. Damit glaubt Ivarr, die Herrschaft errungen zu haben, aber bald kam Audr mit einem großen Heere, dem er nicht gewachsen war; so mußte er nach Schweden zurück. Im Winter läßt Audr alle Schätze und Besitztümer sammeln und im Frühling flieht sie mit ihrem Sohne zu König Radbard, der sie gut aufnimmt und ihr und den Ihren Aufenthalt bei sich anbietet. Ivarr unterwarf sich jetzt das Reich, das die Brüder Hroerekr und Helgi besessen hatten, Audr aber heiratete König Radbard, um in ihrer Lage für ihren Sohn eine Hilfe zu haben. Als aber Ivarr hörte, daß diese Heirat ohne seine Zustimmung geschlossen worden war, sammelte er ein großes Heer und zog gegen Radbard. Eines Nachts aber, als Ivarr auf seinem Schiffe schläft, hat er einen schweren Traum, den ihm am Morgen sein Ziehvater Hyrdr deuten soll. Dieser aber weigert sich und sagt, es sei nicht mehr nötig; Ivarr wolle alle Reiche unterwerfen, aber sein Tod sei nahe, und seine Feinde würden sein Reich besitzen. Es kommt nun zu einem Wortwechsel, in dem schließlich Hyrdr erklärt, Ivarr gelte unter den Asen soviel wie die Midgardschlange. Während dieses Gespräches steht Hyrdr, der sich geweigert hat, das Schiff zu betreten, auf einer Felsenspitze, und Ivarr ruft, wenn er ihm den Tod voraussage, so solle er nicht später sterben als er, springt zornig auf und über den Schiffsrand hinaus. Da stürzte sich auch Hyrdr in die See, und keiner von beiden kam wieder zum Vorscheine.

Mit Ivars Tode ist der Grund zum Kriege weggefallen, und das Heer zerstreut sich; die Teilnehmer am Kriegszuge kehren in ihre Heimat zurück. Radbardr gibt nun seinem Stiefsohne ein Heer, und damit unterwirft sich dieser zuerst Seeland und dann das ganze Reich, das Ivarr gehabt hatte.

Anschließend an Haralds Rettung durch Guritha erzählt Saxo[15]), daß Odinn ihn, der seine Altersgenossen an Kraft und Wuchs überragte, gegen Eisen fest machte, während er dafür Odin die Seelen derer versprach, die er erschlug. Auch das Sagabruchstück weiß von dieser Unverwundbarkeit durch Eisen[16]), führt sie aber auf einen Zauber zurück, und erzählt, daß Haraldr in der Schlacht nie einen Schild trug, aber trotzdem nie verwundet wurde.

b) Haraldr hilditonn als Herrscher

Von Haralds Taten berichtet weiterhin nur Saxo[17]), da das Sagabruchstück an dieser Stelle eine große Lücke aufweist. Die erste Tat Haralds nach seiner Begabung durch Odin ist, daß er gegen Wesetus zieht, von dem er gehört hat, daß er Hochzeit hält. Als Bettler verkleidet kommt er in Schonen an, nachts aber, als alles schläft, stößt er mit einem Balken gegen das Brautgemach. Wesetus schlägt ihm dagegen mit einem Prügel zwei Zähne aus, die später gegen jede Erwartung nachwachsen; davon heißt der Held Hyldetand. Sein Kampf gegen Wesetus endet

mit dessen Tode, und nach der Eroberung Schonens unterwirft er auch Jütland und besetzt Lethra.

Im Kampfe des Asmundus (Ásmundr) von Vik in Norwegen gegen dessen Schwester stellt er sich auf Ásmunds Seite und geht geschmückt wie zum Feste in den Kampf; kein Geschoß schadet ihm, da alle Waffen, die sich gegen ihn richten, stumpf werden.

Als der Schwede Ingo Harald Kampf ansagt, befragt Haraldr das Orakel über den Ausgang des Streites. Da begegnet ihm ein großer, alter, einäugiger Mann, der ihm sagt, er sei Óðinn und verstehe sich auf den Krieg. Er lehrt ihn eine neue Schlachtordnung, und mit ihrer Hilfe siegt Haraldr in der Schlacht. Seine nächste Tat ist, daß er dem von den Kampfmaiden Stiela und Rusila bedrohten König der Throner Olawus zu Hilfe kommt und dessen Gegnerinnen erlegt; er kämpft aber in der Schlacht ohne Schutzwaffen. Siegreich endet auch sein Kampf gegen den Kämpen Ubbo (Ubbi), der in Jütland eingefallen ist und die Bauern plagt; Ubbo wird indes nicht getötet, sondern gefangen und später freigelassen. Er erhält Haralds Schwester zur Gattin und wird in Haralds Gefolge aufgenommen. Seine Macht dehnt Haraldr dann über die Völker am Rheine, über die Slawen, über Aquitanien und Britannien aus. Diese Taten begründen seinen Ruhm und machen ihn weithin bekannt, so daß von überallher Kämpen bei ihm zusammenströmen.

In Schweden ist mit Haralds Schwester Ingeld verheiratet. Der Sohn des Paares, Ringo (Hringr), wird von Harald nach dem Tode des Vaters unter Vormundschaft als Herrscher über dessen Reich eingesetzt.

Haraldr steht jetzt auf der Höhe seines Ruhmes und verbringt fünfzig Jahre in Ruhe, wobei er jedoch die kriegerische Tüchtigkeit seines Volkes ständig überwacht und aneifert. Sein Vertrauter heißt Bruno (Bruni), der zwischen ihm und Ringo als Bote geht und in alle Geheimnisse eingeweiht ist. Auf einer seiner Reisen aber ertrinkt Bruno in einem Flusse, und nun nimmt Óðinn seinen Namen und seine Gestalt an. Er sät Zwietracht zwischen den beiden Verwandten und bringt es schließlich dahin, daß offener Zwist sie trennt; sieben Jahre lang bereiten sie sich zum Kriege gegeneinander vor. Saxo bringt noch eine andere Begründung für die Feindschaft zwischen Harald und Ringo. Infolge seines Alters und seiner Strenge habe sein Volk in ihm eine Last gesehen, und weil er lieber im Kampfe als an Krankheit stirbt, will er trachten, ein großes Gefolge mit in die Totenwelt zu nehmen. Das ist der Grund für die Vorbereitung des Krieges zwischen Harald und Ringo. Ringo soll nach Haralds eigenem Wunsche die Schlacht überleben und den Sieg davontragen.

Die Geschichte dieses Krieges hat nach Saxos ausdrücklicher Angabe[18]) zuerst Starkadr geschrieben, der auch am Kampfe als der bedeutendste Held teilgenommen hat. Die besten Streiter aus dem gesamten Norden nehmen, sei es auf Haralds, sei es auf Ringos Seite, an der Schlacht teil. Die beiden Heerführer sprechen ein letztes Mal zu ihren Truppen, deren Schlachtordnung auf Haralds Seite durch Bruno aufgestellt wird. Dann wird das Zeichen zum Angriffe gegeben, und ein furchtbarer Kampf beginnt. Starkadr wütet unter seinen Gegnern, die er in großer Zahl zu Boden streckt, erhält aber auch eine entsetzliche Wunde, da ihm die Lunge aus der Brust fällt und der Schädel halb entzwei geschlagen wird. Auch einen Finger büßt er ein. Ist er der tüchtigste Held auf Ringos Seite, so kämpft besonders wacker für Harald der Friese Ubbo, der fünfundzwanzig Kämpen tötet und elf andere verwundet. Schon hat er, den niemand in der Nähe zu bestehen wagt, beinahe die Schlacht für Harald entschieden, als ihn ein Hagel von Pfeilen zu Boden streckt: hundertvierundvierzig Geschosse durchbohren ihn, ehe er fällt.

Haraldr merkt an den traurigen Reden der Seinen, daß es schlecht um die Schlacht steht und fragt Bruno, der als Lenker seinen Sichelwagen führt, nach der Schlachtordnung der Feinde. Bruno antwortet lächelnd, diese kämpften in Flügelaufstellung, und das überrascht Harald: Diese Schlachtordnung hat Ódinn erfunden und ihm allein von allen Menschen mitgeteilt; er fragt erstaunt, wer Ringo in dieser Aufstellung unterwiesen habe, und der Verdacht wird in ihm rege, daß unter Brunos Gestalt Ódinn verborgen sei, sei es, um ihm zu helfen, sei es, um ihm seine Huld zu entziehen. Er fleht ihn um den Sieg an und verspricht ihm die Seelen der Erschlagenen als Geschenk. Bruno bleibt aber ungerührt. Plötzlich stürzt er Harald aus dem Wagen, entreißt dem Stürzenden seine Keule und tötet ihn mit seiner eigenen Waffe. Ungeheuer ist die Zahl der Toten, die Haralds Wagen bis über den Radkranz und über die Höhe der Deichsel umgeben. Auf Ringos Seite sind an Edlen allein zwölftausend, auf Haralds Seite aber vierzigtausend gefallen.

Mit Haralds Tod hat die Schlacht ein Ende. Ringo schließt Frieden, und einen halben Tag lang sucht man nach Haralds Leiche, die feierlich bestattet werden soll. Haralds Wagen, mit einem Rosse bespannt, wird mit prächtigen Decken belegt, und Ringo spricht den Wunsch aus, der Tote möge auf diesem Rosse an der Spitze der Seinen in die Unterwelt reiten. Ein Scheiterhaufen wird errichtet, auf den Haralds goldbeschlagenes Schiff gebracht wird. Auf dem Scheiterhaufen werden überdies Waffen und Gold zur Verehrung für den König verbrannt. Seine Asche wird in einer Urne nach Lethra gebracht und dort mit Roß und Rüstung nach Königssitte beigesetzt.

Das Sagabruchstück weicht von diesem Berichte in manchen Zügen ab[19]). Es erzählt, man habe Harald wegen seines hohen Alters im Bade töten wollen. Haraldr habe das aber gemerkt und gebeten, man möge ihm einen königlicheren Tod gönnen. Er läßt seinen Neffen Hring zum Kampfe herausfordern, und so kommt es zu der großen Schlacht. Von Bruni läßt Haraldr erkunden, welche Schlachtaufstellung der Feind gewählt habe, und erhält zur Antwort, es sei die Eberstellung; überrascht fragt Haraldr, wer Hring die Flügelaufstellung gelehrt habe. Er habe geglaubt, von dieser Aufstellung wüßten nur Ódinn und er. Er sieht voraus, daß die Dänen nicht wie früher den Sieg erringen sollen; doch gibt er alle Gefallenen in dieser Schlacht dem Ódin. Als die Schlacht entbrennt, tut Ubbi Hrings Heer großen Schaden, so daß Hringr in seiner Not nach Starkad ruft. Die beiden treffen nun im Kampfe aufeinander, und Starkadr schlägt seinem Gegner eine schwere Wunde, empfängt aber selbst deren sechs. Ubbi kämpft aber immer noch weiter, bis er schließlich von Pfeilen getötet wird.

Mitten im Toben der Schlacht wird Haraldr hilditǫnn, der nicht mehr gehen kann, trotzdem aber vom Wagen aus mit zwei Schwertern zugleich kämpft, getötet: Mit einer Keule hat ihm Bruni den Schädel zerschlagen. Hringr sah, daß Haralds Wagen leer war, und schloß daraus auf dessen Tod. Er läßt den Kampf einstellen und bietet Haralds Mannen Frieden an, den sie alle annehmen. Am nächsten Tage wird Haralds Leiche gesucht, vom Blute gereinigt und auf seinen Wagen gelegt. Hringr läßt einen großen Hügel bereiten und Haralds Leichnam auf dem Wagen und mit dem Rosse dorthin bringen, die dieser in der Schlacht gehabt hatte. Das Roß wird erschlagen, und Hringr nimmt den Sattel, auf dem er selbst geritten war; er heißt Harald nach Walhall reiten oder fahren, wie er lieber wolle. Zur Feier von Haralds Ausfahrt bereitet er ein großes Festmahl. Bevor der Hügel geschlossen wird, läßt er zu Ehren des Toten Ringe und Waffen hineinwerfen.

2. Herkunft und Wesen

Die Gegenüberstellung der Quellen zeigt, daß die Abstammung Haralds sehr verschieden dargestellt wird. Schon oben wurde darauf verwiesen, daß sich in Guritha, der Mutter Haralds, das Wesen der Alwilda wiederholt, wenn auch bestimmte Änderungen vorgenommen wurden, hinter denen offenbar die Absicht steht, einem allzu deutlichen Gleichlaufe durch Abwechslung zu entgehen. Die Gründe, warum Guritha nicht heiraten will, gehören zu diesen Änderungen, erweisen sich aber freilich nicht als stichhaltig, weil sie weder das Verlöbnis mit Haldan noch die spätere Heirat mit ihm hindern. Es bleibt also, daß Guritha nicht heiraten will und ihr Gemach durch Wachen sichern läßt. Von Tieren, wie sie ihre Mutter Alwilda oder die Póra behüten, ist in diesem Zusammenhange nicht die Rede, doch kennen wir die Wächter des verschlossenen Gemaches, das aus dem Zusammenhang der Überlieferungen von der Jungfrau im Turme stammt, aus anderen Fassungen, zu denen Sigfrids Besuch bei Brünhild nach der Thidrekssaga gehört, bei Saxo aber die Geschichte von Gunwara, die ständig von dreißig Dienern bewacht wird[20]. Es ist bezeichnend, daß Saxo den Kampf des Freiers gegen die Wächter noch kennt, aber an unrichtiger Stelle bringt. Dieser Kampf muß, wie die Thidrekssaga zeigt, dem Besuche bei der „Jungfrau im Turme" vorhergehen und den Zutritt zu ihr erzwingen[21], folgt aber hier mit lahmer Begründung auf diesen Besuch, ohne daß glaubhaft gemacht würde[22], wie es zu ihm trotz der Bewachung überhaupt kommen konnte. Daß Mutter und Tochter dieselbe Wesensart zeigen, ist kaum auf eine bloß äußerliche Angleichung und auf das Streben nach Ausschmückung zurückzuführen. Denn solche Wiederholungen treten auch sonst auf, vor allem in der Sage von Kudrun, wo Hilde deutlich als „Jungfrau im Turme" gekennzeichnet ist und an ihrer Tochter Kudrun dieselben Züge sichtbar werden, da Hetel, der seine Gattin gegen den Willen ihres Vaters Hagen gewonnen hat, später seine Tochter jedem Freier verweigert[23].

Wenn Drótt, Haldans Mutter, von ihrem Vater in einem Erdhause verborgen wird, um sie vor den Fährlichkeiten des Krieges zu schützen, so erinnert das daran, daß auch König Sváfnir seine Tochter Sigrlinn in Sicherheit zu bringen sucht, als Hróðmarr ins Land einfällt, dem er die Heirat mit ihr versagt hat[24]. Auch er wird von seinem Gegner erschlagen, sein Land verwüstet. Die Abweichung besteht darin, daß nicht Hróðmarr die Königstochter ausfindig macht, sondern Hiǫrvarðs Mann Atli, und daß demnach auch Hiǫrvarðr, nicht Hróðmarr, ihr Gatte wird. Im allgemeinen erinnert die Lage sehr an die Märchengruppe von der „Jungfer Maleen"[25].

Drótt hat von jedem ihrer Gatten einen Sohn, von Gunnar den Hildiger, von Borcar den Haldan, und diese beiden Brüder treffen später im Kampfe aufeinander, der mit Hildigers Tode endet. Hier ist zunächst daran zu erinnern, daß auch Haralds Mutter zweimal verheiratet ist, einmal mit Hroerek, dessen Sohn Haraldr ist, und dann mit Raðbarð, dem sie den Randvér gebiert. Auch Haraldr und Randvér sind demnach Söhne derselben Mutter von verschiedenen Vätern. Diese beiden Brüder treffen zwar nicht im Kampfe zusammen, wohl aber sind Haraldr und Randvérs Sohn Hringr die Gegner in der Brawallschlacht, der in ihrem gewaltigen Ausmaße nur noch eine andere an die Seite zu stellen ist, die Hunnenschlacht. In der Hunnenschlacht treffen aber wieder zwei Brüder zusammen, diesmal Söhne desselben Vaters von zwei verschiedenen Müttern, Anganthr und Hlyðr.

Der Kampf zweier Halbbrüder ist also die immer wiederkehrende Grundlage zahlreicher Sagenüberlieferungen, und das ist auch bei der Beurteilung zu beachten, ob der Kampf Hildigers

gegen Haldan, dem in der Saga von Ásmund kappabani der Hildibrands gegen Ásmund entspricht, ursprünglich oder aus einem andersartigen Verlaufe abgeleitet ist. Hildiger-Hildibrandr ist ja sowohl nach Saxo als auch nach der Saga von Ásmund kappabani der Held, der seinen eigenen Sohn tötet. Über die Voraussetzungen dieses Geschehens erfahren wir allerdings bei Saxo nichts, und die in der Saga gebotenen[26]) weichen nicht nur von den Angaben der zweifellos ursprünglichen deutschen Quelle vollständig ab, sondern tragen auch den Stempel später Erfindung so deutlich an sich, daß sie zur Aufklärung der Zusammenhänge nichts beitragen können. Man hat versucht, einen Entwicklungsgang zu zeichnen, in dem aus dem Kampfe zwischen Vater und Sohn der zwischen zwei Brüdern geworden sei[27]). Abgesehen davon, daß es sich dabei um bloße Annahmen handelt und daß überdies der für den Vater-Sohn-Kampf wesentliche Zug vom Tode des Sohnes durch den eigenen Vater auch in den nordischen Quellen noch ausdrücklich bezeugt ist, sprechen gegen eine solche Entwicklung die, wie oben gezeigt wurde, auch sonst verbreiteten Überlieferungen vom Bruderkampfe, denen auch die von dem Zusammenstoße zwischen Hildiger und Ásmund angehören. Wir haben aber damit zu rechnen, daß die Sage vom Vater-Sohn-Kampfe zwischen Hildebrand und Hadubrand die vom Kampfe zwischen Hildiger und Haldan stark beeinflußt hat, die uns als Zeugnis für den ursprünglichen Ausgang dieses Kampfes, der auf deutschem Boden nicht erhalten ist, wertvoll ist. Man wußte im Norden nicht nur, daß der Sohn von der Hand des eigenen Vaters fällt, sondern auch, daß von den beiden Gegnern der eine von der Verwandtschaft weiß, die dem anderen unbekannt ist. Dieser Zug, der für den Vater-Sohn-Kampf schon durch das Hildebrandslied bezeugt ist, aber dem Bruderkampfe nicht angehört — das zeigt schon die Sage vom Kampfe zwischen Angantÿ und Hlyd — wurde auf den Bruderkampf unter dem Einflusse der aus Deutschland kommenden Überlieferung übertragen.

Haldans Kampf gegen Wesetus und sein Tod machen nicht den Eindruck der Ursprünglichkeit. Der frühe Tod von Haralds Vater wiederholt sich übrigens in unserem zweiten Überlieferungszweige, da auch Hroerekr früh das Ende findet. Zwei Brüder haben um dieselbe Frau geworben, und diese Frau ist auch der Anlaß für den Brudermord, dem Hroerekr zum Opfer fällt. Ist es schon fraglich, ob wir es hier mit alten und ursprünglichen Zügen zu tun haben, so ist Einfluß aus anderen Quellen bei den näheren Angaben kaum zu verkennen. Helgi, der Freiwerber, wird verleumdet, mit Aud verbotenen Umgang gehabt zu haben, und deshalb von Hroerek getötet. So wird auch Randvér des unerlaubten Umganges mit Svanhild verdächtigt, und diese Verleumdung führt zu seinem Tode[28]). Die Rolle Bikkis spielt hier der Vater Auds, Ivarr vídfadmi, der die Brüder Hroerek und Helgi aus der Welt schaffen will, um sich ihres Reiches zu bemächtigen. Diese Züge stammen offenkundig aus zweiter Hand, was aber nicht darüber hinwegsehen lassen darf, daß Haralds Vater in unseren Hauptüberlieferungen der Held eines Bruderkampfes ist, der also trotz dieser Übermalung mit späten Zügen eine Grundlage der Sage ist. In diesem Kampfe bleibt nach Saxo Haldan siegreich, fällt aber später von der Hand eines unbedeutenden Gegners, während nach dem Sagabruchstück Hroerekr den Helgi tötet und durch Ivar seinen Untergang findet. So folgerichtig aber auch die Charakterzeichnung Ivars durchgeführt ist, der zuerst den einen Bruder durch Verleumdung aufreizt, Helgi zu töten, und dann angeblich Rache für den Toten nimmt, in Wahrheit aber nur seine eigenen dunklen Ziele verfolgt, so klar ist auch, daß das Vorgehen gegen Hroerek seinen Ursprung nicht mehr in der Überlieferung hat, aus der die ursprünglichen Gestalten der Heldensage erwachsen sind.

Eine sehr alte Überlieferungsschicht scheint sich hinter Saxos Bericht von Haralds Geburt zu verbergen. Die Umgestaltungen der ursprünglichen Zusammenhänge sind nicht schwer zu erkennen. Zu ihnen gehört, daß Haldan und Gurith gewissermaßen eine Wallfahrt nach Upsala unternehmen, um Kindersegen zu erbitten, und ebenso die Bedingung, die an die Gewährung dieser Bitte geknüpft ist. Die älteren Verhältnisse liegen unter diesen kultisch beeinflußten Angaben noch klar zutage. Dem Paare wird ein Kind beschert, das auch mit einer wertvollen Gabe ausgestattet wird, mit Unverwundbarkeit. Es ist aber — so dürfen wir hinzusetzen — der Gestalt verfallen, die seine Geburt veranlaßt hat. Saxo sagt, Haraldr habe versprechen müssen, die Seelen der Toten Ódin zu schenken. Dahinter steht der Einfluß der Sage von Starkad und ganz allgemein die Sitte, vor dem Kampfe die erschlagenen Gegner Ódin zu weihen. Als Spender von Kindern tritt Ódinn auch sonst noch auf, wie die Vǫlsungasaga zeigt, wo er Rerir den Apfel sendet, der Vǫlsungs Geburt bewirkt[29]). Überlieferungen dieser Art haben eine breite volkstümliche Grundlage, denn sie haben im Märchen ihre Entsprechung, wo zum Beispiele der Genuß eines Fisches die Geburt bewirkt. An die Vǫlsungasaga erinnert übrigens auch das schnelle Wachstum Haralds, der dreijährig das Aussehen eines Zehnjährigen hat. Was Saxo über den Beinamen Hildetǫnn zu sagen weiß, sieht weit weniger ursprünglich aus als die Angaben des Sagabruchstückes. Wenn aber auch die Angabe auf alter Überlieferung beruht, Haraldr habe seinen Beinamen von seinen goldfarbenen Schneidezähnen gehabt, so fragt man sich dennoch, wozu Saxo diese einfache Angabe durch die Erfindung von den im Kampfe eingebüßten und gegen alle Erwartung nachgewachsenen Zähnen ersetzt haben soll. Es ist also keineswegs auszuschließen, daß hinter Saxos Bericht eine nicht mehr faßbare, weil mißverstandene Überlieferung steht. Die Kennzeichnung durch den Zahn, von der das Sagabruchstück berichtet, hat übrigens in der Volksüberlieferung auch noch Gegenstücke, wie die Melusinensage lehrt[30]). Einer der Söhne Reimunds und Melusines ist Geoffroi mit dem Zahne; Geoffroi hat den Zahn schon bei der Geburt; dieser ist so groß, daß er wie ein Eberzahn aus dem Munde ragt. Wie die übrigen mißgestalteten Kinder Melusinens zeigen, gehen die an den Kindern sich zeigenden Anklänge an Tiergestalt darauf zurück, daß Melusine als die Fischjungfrau die Wandelbare ist, die neben ihrer menschlichen Gestalt auch verschiedene Tiergestalten annehmen kann[31]). Ihr Gegenstück ist der iranische Vrþragna-Bahram Gor, der ebenfalls in verschiedenen Tiergestalten auftritt[32]). Hinter dem Beinamen Kampfzahn bergen sich also wohl uralte, in unseren Quellen nicht mehr zu Worte kommende Vorstellungen.

So wie Haraldr seine Geburt Ódin verdankt und von ihm die Gabe der Unverwundbarkeit empfängt, begleitet ihn dieser durch sein ganzes Leben. Er zeigt ihm seine Huld vor allem dadurch, daß er ihn in einer sonst unbekannten Schlachtordnung unterweist, die ihm den Sieg verbürgt. Wenn Ódinn bei Saxo später in der Gestalt Brunos auftritt, so hat dieser Gestaltwechsel, der bei Ódin auch sonst belegt ist, im Sagabruchstücke eine Entsprechung. Denn hinter der Gestalt, die als Ivars Ziehvater Hǫrdr auftritt, hat man schon längst Ódin erkannt[33]). Dieser führt durch den Hohn, mit dem er Ivar begegnet, dessen Untergang herbei. Verderben bringt Ódinn ja auch sonst, wie in den Grímnismál, aber auch in der Hervararsaga, wo er sich unerkannt mit König Heidrek im Rätselkampfe mißt.

Am bedeutsamsten aber wird Ódins Auftreten in anderer Gestalt für Haralds Ende. Die Schlacht auf den Brávellir hängt nach Saxo unmittelbar damit zusammen, daß Ódinn Haralds Ende herbeizuführen sucht. Denn das ist der Sinn seines Auftretens in der Gestalt Brunos und

der Zwietracht, die er dabei zwischen Harald und seinem Neffen stiftet. Diese Gestalt des Unheilstifters ist in der Überlieferung fest verwurzelt und hat mannigfaltige Ausprägungen gefunden. Ein solcher Unheilstifter ist der schon an anderer Stelle mit Ódin-Bruno verglichene Gizurr[34]; der im entscheidenden Augenblicke eine Versöhnung zwischen den Brüdern Angantý und Hlýd zu verhindern weiß. In anderer Ausprägung tritt uns die Gestalt des Unheilstifters in der Reichsgründersage entgegen, wie in der Sage von Kyros, wo Harpagos dem Kyros die verderbliche Botschaft sendet, die den Aufstand der Perser und den Sturz des Astyages zur Folge hat[35]). Im germanischen Bereiche ist diese Gestalt besonders in der Ermanerichsage verwurzelt, wo sie uns als Ribestein, Sibich, Bikki entgegentritt, während im Osten mit ihr Gersiwes zu vergleichen ist, der es dahin bringt, daß Streit zwischen Afrasijab und Sijawusch entsteht, der mit Sijawuschs Tode endet[36]). Diesem Unheilstifter ist in ursprünglichen Überlieferungen Tiersgestalt eigen, wie die Erzählung vom Eichhörnchen Ratatoskr besagt, das zwischen dem Adler im Wipfel und dem Wurme an den Wurzeln des Weltenbaumes Worte der Zwietracht hin und wider trägt[37]). An der Stelle des Eichhörnchens erscheint sonst der Hase, der zum Beispiele die Botschaft, die den Menschen ewiges Leben verheißt, falsch ausrichtet, und dadurch den Tod in die Welt bringt[38]), und mit Recht ist darauf verwiesen worden, daß die Botschaft, die Kyros zum Abfalle bewegt, im Leibe eines Hasen verborgen ist[39]).

Von diesen Grundlagen ist die Gestalt unserer Sage schon weit entfernt. Wir haben es mit Ódin zu tun, der auch sonst als Zwiespältiger erscheint und zu der gegebenen Zeit seinen Schützling aus diesem Leben abberuft, wobei er ihm die Ehre des Schlachtentodes zuteil werden läßt. Das Verhalten Ódin-Brunos in der Brawallschlacht setzt nur das Werk fort, das mit der Entzweiung von Oheim und Neffe begonnen hat; doch scheint sich hier eine fremde Schicht bemerkbar zu machen. Das Fahren im Kampfwagen ist nicht germanisch, und der Sichelwagen vollends ist wohl im Osten, nicht aber auf germanischem Boden bezeugt[40]); auch die zwei Schwerter, mit denen Haraldr in seinem Wagen kämpft, hat man – wohl mit Recht – auf den Sichelwagen bezogen[41]). Der Wagenlenker, der sich im entscheidenden Augenblicke gegen den Kämpfer wendet, hat aber in Indien ein Gegenstück, da beim Kampfe Karnas gegen Ardjuna Karnas Wagenlenker Salja den Karna dadurch, daß er den Wagen schlecht lenkt, in eine aussichtslose Lage versetzt, die es dem Gegner ermöglicht, den Verratenen zu töten[42]). Haraldr wird zwar nicht wie Hlýdr oder Karna mit der Rüstung geboren, wohl aber wird sein außergewöhnlich schnelles Wachstum hervorgehoben, das auch für Vǫlsung kennzeichnend ist. Über die Gleichklänge zwischen der indischen und der Sage von Angantý und Hlýd wird an anderer Stelle gesprochen; hier zeigt sich, daß auch in der Sage von Harald Kampfzahn deutliche Anklänge hervortreten. Der Kampf findet hier wie dort im Rahmen einer großen Schlacht statt, sie geht wie in jedem der drei Fälle um den Besitz der Herrschaft, und wenn sonst zwei Halbbrüder einander gegenübertreten, so ist hier der eine Halbbruder durch dessen Sohn ersetzt. Der Wagenkampf und die Rolle des Wagenlenkers vollends sichern ganz abgesehen von dem auffälligen Auftreten von der germanischen Kultur fremden Zügen den Zusammenhang. Unverkennbar ist aber, daß die Gestalt Saljas am wenigsten ursprünglich ist. Salja ist darüber gekränkt, daß er der Wagenlenker des „Fuhrmannsohnes" sein soll, und daraus entsteht der Streit, der zu Karnas Verderben führt. Sowohl bei Gizur als auch bei Bruno dagegen tritt das zwiespältige, Unfrieden stiftende Wesen noch mit aller Deutlichkeit hervor, so daß die uns bekannte indische Fassung der Sage nicht die Quelle der germanischen Überlieferungen sein kann; diese Fassung steht auf späterer Stufe und hat das Wesen des Ränkeschmiedes bereits stark verändert.

Die hier waltenden Zusammenhänge zeigen deutlich, daß der Kampf zwischen Harald und Hring um die Herrschaft von Bruno genau so mit Absicht herbeigeführt ist, wie Gizurr die Versühnung der Halbbrüder hintertreibt, und daraus ergibt sich auch das Verhältnis zu der Auffassung, Haraldr selbst habe die Schlacht veranlaßt, um ein würdiges Ende zu finden und mit großem Gefolge ins Jenseits einzugehen. Diese Auffassung entspricht ganz allgemein dem germanischen Heldenideale der Wikingerkultur, da der germanische Krieger es vermeiden will, den Strohtod zu sterben, überdies aber seine Ehre darein setzt, an der Spitze eines großen Gefolges nach Walhall einzugehen.

Wichtig ist in diesem Zusammenhange auch der Gedanke der Unverwundbarkeit, die nur eine scheinbare ist. Wenn Óðinn dem Helden, der ihm seine Geburt verdankt, Unverwundbarkeit durch Eisen verleiht, so erweckt das den Anschein, als wäre er schlechthin unverletzlich; denn bei den im Kampfe geführten Waffen denkt man — zum mindesten auf der Kulturstufe unserer Sage — an die Eisenwaffe, und Unverwundbarkeit durch Eisen wird gedanklich der Unverwundbarkeit schlechthin gleichgesetzt. Es gibt aber dennoch eine Waffe, die nicht mit einbezogen ist; das zeigt sich an Balder ebenso wie an Vikar oder an Helgi, und Harald gereicht seine eigene, hölzerne Waffe zum Verderben.

Die Grundzüge von Harald Kampfzahns Leben greifen durchaus folgerichtig ineinander. Seine Geburt verdankt er Óðin, der ihn mit Unverwundbarkeit begabt und ihm seine Huld dadurch beweist, daß er ihn die sonst niemandem bekannte Schlachtordnung lehrt, die gerade darum den Sieg verbürgt, weil sie sonst für Menschen ein Geheimnis bleibt. Aber das alles ist zuletzt nur Schein. In Wahrheit ist Haraldr Óðin verfallen, der das Geheimnis im entscheidenden Augenblicke dem Gegner preisgibt und selbst die Waffe führt, gegen die der Held nicht gefeit ist.

Wie in so vielen anderen Fällen schien auch die große Schlacht zwischen Oheim und Neffen auf ein geschichtliches Vorbild zu weisen. Aber alle Versuche, eine geschichtliche Grundlage festzustellen, haben den Scharfsinn nicht gelohnt, der an sie gewendet wurde[43]). Was wir mit Sicherheit ermitteln können, das sind die Verwandten dieser Sage und die Grundlage, auf der sie beruht; denn es handelt sich um den Kampf, den zwei Gesippen der Herrschaft wegen gegeneinander führen. In den nächst verwandten Berichten spielt sich der Kampf zwischen zwei Brüdern ab, die in unserem Falle durch Oheim und Neffe ersetzt sind. Der Oheim unterliegt und der Neffe gewinnt ihm Leben und Herrschaft ab. Diese Änderung beruht weder auf Zufall noch stellt sie reine Willkür dar, denn wir kennen die zahlreichen Überlieferungen, in denen der Neffe um sein Vatererbe gegen den Oheim kämpfen muß, das er diesem, der selbst sein Leben verliert, in einer Entscheidungsschlacht abgewinnt.

Die dunklen Züge, die sonst das Bild des endlich doch Unterliegenden kennzeichnen, fehlen bei Harald Kampfzahn vollständig. Er ist durchaus idealisiert, und dem entspricht es auch, wenn der Sinn der Handlung auf später, in unseren Quellen zum Ausdrucke kommender Stufe dahin gewendet ist, dem ruhmreichen Herrscher ein Ende zu bereiten, wie es den Vorstellungen eines Kreises entspricht, der die Werte des Menschenlebens ausschließlich in einem bis ins letzte gesteigerten kriegerischen Heldentume sieht. Dem entspricht es auch, wenn der Sieger dem toten Gegner volle Ehre widerfahren läßt und dafür sorgt, daß der in ehrenvollem beispiellosem Kampfe unterlegene Gegner einen seinem Range als Herrscher und Held gemäßen Einzug in Walhall halten kann.

Anmerkungen

1) Saxo, Holder, S. 228ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 303ff.
2) Saxo, Holder, S. 230, 242ff. Übersetzung von Herrmann, S. 306, 322ff.
3) Saxo, Holder, S. 241; Übersetzung von Herrmann, S. 320.
4) Saxo, Holder, S. 239ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 318ff.
5) Saxo, Holder, S. 242ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 322ff.
6) FAS. II, 463ff.; Detter, Zwei Fornaldarsögur (Halle 1891), S. 81ff.
7) Wiedergabe der Stelle nach Heusler-Ranisch, EM., S. 53; Übersetzung von Genzmer, Thule I, 199.
8) Diese und die folgenden Angaben wieder nach Saxo, Holder, S. 244f.; Übersetzung von Herrmann, S. 324f. Als Beispiel für Saxos Verfahren sei der gebotenen Textstelle Saxos lateinische Dichtung sowie Herrmanns Übersetzung gegenübergestellt:

...nam fata duorum
Fors diversa tenet; alium discrimine certo
Sors feralis agit, alium potioribus annis
Pompa decusque manent et agendi temporis usus.
Sic sibi dividuum partes discriminat omen.
Danica te tellus, me Sveticus edidit orbis.
Drot tibi maternum quondam distenterat uber;
Hac genetrice tibi pariter collacteus exto.

...denn ein gänzlich verschiedenes Schicksal
Bietet für zweie das Los: den einen unrettbar zum Tode
Jagt das Geschick, doch den andern erwartet in schöneren Jahren
Ehre und Ruhm, und es blüht ihm ein langes und glückliches Leben.
So hat verschiednes Geschick sich selber die Rollen geteilet.
Dich hat die dänische Insel, mich schwedische Erde geboren.
Dort hat als Mutter dir einst, ihrem Kinde, die Brüste geboten,
Sie war Mutter auch mir, auch mir hat die Milch sie gespendet.

(Holder, S. 244; Herrmann, 324)

9) Eine ähnliche Lage kehrt bei Saxo auch sonst wieder. Man vergleiche seinen Bericht über Gram und Signe, Holder, S. 18, Übersetzung von Herrmann, S. 22f. Siehe auch S. 139. Selbst der Vorwurf der Treulosigkeit kehrt in beiden Berichten wieder.
9a) Heusler bei Hoops II, 449f.; Herrmann, Saxo II, 511ff., 532ff.; Schneider, GHS. II, 189ff.; derselbe, ENGHS., S. 91ff.
10) Saxo, Holder, S. 230; Übersetzung von Herrmann, S. 306.
11) Beowulf, V. 57.
12) Hdl. 14, 3–4.
13) Hdl. 28; Übersetzung von Genzmer, Thule II, 98.
14) Sǫgubrot of nokkrum fornkonúngum í Dana ok Svía veldi; FAS. I, 363ff. Von Haralds Abstammung und den Verwandtschaftsverhältnissen berichten auch noch andere Quellen, für die als Beispiel der Stammbaum FAS. II, 11 angeführt sei: Auch danach ist Haraldr der Sohn des Hrœrek und der Aud. Audr ist die Tochter des Ivar vidfadmi, des Sohnes des Halfdán snialli. Die Mutter dieses Halfdán ist Hervǫr, die Tochter König Heidreks. Damit ist der Anschluß an andere berühmte Sagengestalten gefunden. — Auch die Skiǫldungasaga berichtet c. XXVI von Ivarus Vidfadme und dessen Tochter Audura diupaudga („praedives"), sowie von Haraldus

hilldetann, sowie von seinem Nachfolger, seinem Neffen von Mutterseite her, Sigvardus Ringo (Aarbøger, 1894, S. 128f.). Über weitere Quellen von Haralds Abstammung siehe Herrmann, Saxo II, 518ff.

15) Saxo, Holder, S. 247ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 327ff.

16) Sögubrot, c. 4; FAS. I, 374.

17) Saxo, Holder, S. 247ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 328ff.

18) Saxo, Holder, S. 257ff.; Übersetzung von Herrmann, S. 342ff.

19) Sögubrot, c. 7—9; FAS. I, 377ff.

20) Saxo, Holder, S. 122; Übersetzung von Herrmann, S. 163. Über die sagengeschichtlichen Parallelen siehe S. 77ff.; 116.

21) Mudrak, DHS., S. 148, 199f.

22) Saxos Verlegenheitsangabe: bei Haldans Besuch seien die Kämpen gerade abwesend gewesen, trägt den Stempel der Unglaubwürdigkeit. Bei Haldans Besuch, also eben zur Zeit, da sie am nötigsten wären, sind sie „gerade abwesend", und der Kampf gegen Haldan hat nicht etwa dessen verpönten Besuch zur Grundlage, sondern die Rache, die sie für einen der Ihren zu üben haben.

23) Mudrak, DHS., S. 274ff.

24) HHv., Prosa nach Str. 5; vgl. S. 31.

25) Vgl. BP. III, 443. In diesem Märchen wird die Königstochter in einem Turme oder in einer Erdhöhle untergebracht. Während sie so von aller Welt abgeschnitten ist, überfällt ein Feind ihren Vater und zerstört ihm Burg und Land. Ist hier der Gleichklang unverkennbar, so darf dennoch nicht übersehen werden, daß das Märchen im übrigen zu den Überlieferungen von der rechten und der falschen Braut gehört, wovon hier keine Spur vorhanden ist.

26) Der Zusammenstoß zwischen Vater und Sohn ist nicht nur auf deutschem Boden, sondern auch in Rußland und in Iran bezeugt. Die Hauptzüge kehren dabei stets wieder, siehe Mudrak, DHS., S. 85ff.; in der Asmundarsaga dagegen erschlägt der Vater den Sohn im Jähzorn. Von einem Kampfe, der diesen Überlieferungen den Stempel aufdrückt, ist hier nicht die Rede.

27) Detter, Zwei Fornaldarsögur, S. XLIIIff.

28) Mudrak, DHS., S. 12ff.

29) Mudrak, DHS., S. 192.

30) Simrock, DVB. VI, 27. — Wenn Herrmann, Saxo II, 523, sagt, Haraldr habe Zähne gehabt wie die Hauer eines Ebers, so entspricht das dem Sinne des Beinamens, der nicht einfach als Umschreibung für „Krieger" aufgefaßt werden kann (Herrmann, a. a. O.); vgl. auch Schneider, GHS. II, 192.

31) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 25ff.

32) Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine VI, 29f. Zu Haralds Beinamen ist daran zu erinnern, daß auch in den Sagen vom Tode des wilden Jägers neben dem todbringenden Eberzahne die Verletzung durch den Zahn des erschlagenen Gegners steht, ebenda, S. 21ff.

33) Herrmann, Saxo II, 513, Anm. 1; Schneider, GHS. II, 193; derselbe ENGHS., S. 96.

34) Siehe S. 74; vgl. ferner S. 345.

35) Herodotos I, 123—129.

36) Mudrak, DHS., S. 25ff.

37) Gylfaginning, Kapitel 15.

38) Mitra I, Sp. 140. Die Botschaft besagt richtig, die Menschen sollten sterben und wiederaufleben. Der Hase richtet dagegen aus, die Menschen sollten zwar sterben wie der Mond, aber nicht wieder aufleben.

39) Hüsing, Der Mazdahismus (Bausteine V), S. 48.

40) Herrmann erinnert Saxo II, 515, Anm. 1, an Cuchulinns Sichelwagen, und auch Schneider verweist GHS. II, 196 auf irische Parallelen. Aber die Heimat des Sichelwagens ist so wie die des Streitwagens der Osten. Der Wagen wird in den Mitannibriefen genannt (vgl. Hüsing, SB. der AG. Wien 1926/27, S. 121f.) und tritt als Streitwagen in Indien und Iran auf. Der iranische Sichelwagen ist den Hellenen wohlbekannt. Die indische Parallele stellt den Zusammenhang außer Frage.

41) Herrmann, Saxo II, 515, Anm. 1.

42) Siehe S. 346f.

43) Vgl. Herrmann, Saxo II, 514ff.; Schneider, GHS. II, 207ff. Für den Historiker ist die Geschichtlichkeit durchaus fragwürdig. Noack, Nordische Frühgeschichte und Wikingerzeit, S. 105.

Die Gauten

A. Hredel und seine Söhne

1. Die Überlieferung

Die bedeutsame Rolle nordischer Quellen für unsere Kenntnis der deutschen Heldensage wiederholt sich für die nordische Sage selbst bei der englischen Heldendichtung. Ähnlich wie wir von der deutschen Wielandsage ohne die nordische Dichtung und Prosa kaum mehr wüßten als den Namen des Helden – denn was wir von diesem aus deutschen Zeugnissen erfahren, ist viel zu verschiedenartig und unsicher, als daß wir daraus den Inhalt der Hauptüberlieferung auch nur annähernd erschließen könnten – versagen auch bei wichtigen nordgermanischen Stoffen die einheimischen Quellen.

Daß man in England über die deutsche und über die nordische Heldensage wohl Bescheid wußte, zeigt nicht nur der für die Frühzeit germanischer Heldensage so bedeutsame Widsith, sondern auch die Dichtung von Beowulf, die vor allem als Quelle für die Skioldungensagen wertvolle Dienste leistet. Verdanken wir aber diese Hilfe vor allem dem Streben des Dichters, sein Wissen von diesen Überlieferungen kunstvoll an verschiedenen Stellen seines Epos unabhängig voneinander einzubauen, so ist der „Beowulf" darüber hinaus unsere einzige Quelle für wichtige, sonst verschollene Heldensagen.

Das gilt nicht nur für Taten und Schicksale des Helden, der dieser Dichtung den Namen gab, sondern auch für das Geschlecht, dem er entstammt. Von seiner Mutter her ist Beowulf der Enkel des Gautenkönigs Hrêdel, und damit tritt ein Volk in den Bereich der Heldensage, dessen Name in dem des im südlichen Schweden gelegenen Götland bis in unsere Gegenwart dauert, von dem die Heldensage sonst aber keine Kunde gibt[1]). Nur der „Beowulf" berichtet vom Gautenkönig Hrêdel, seinen drei Söhnen und von den Kämpfen mit den benachbarten Schweden.

Hrêdels Vater heißt nach dem „Beowulf" Swerting, er selbst hat drei Söhne namens Herebeald, Hädcyn und Hygelâc. Seine Tochter ist mit Beowulfs Vater Ecgþeów verheiratet.

Ein schweres Schicksal lastet wie auf den Skioldungen auf der Sippe des Gautenkönigs, denn Hädcyn tötet seinen Bruder Herebeald. Zwar geschieht diese Tat nicht wie bei den Skioldungen aus Neid gegen den Bruder und aus der Gier nach dessen Weib und Reich, sondern ohne Absicht. Aber der Vater der Geschwister empfindet die Unglückstat darum nicht minder schwer. Was geschehen ist, steht so außerhalb der Ordnung, die nach germanischer Auffassung für das Zusammenleben der Menschen, für Frieden und Friedensbruch gilt, daß Ratlosigkeit von Hrêdel Besitz ergreift; der Kummer über das Geschehene beschleunigt seinen Tod.

Der Dichter des „Beowulf" legt vor allem Wert darauf, uns Hrêdels Seelenstimmung nach der unglückseligen Tat zu schildern, während diese selbst nur kurz angeführt wird. Beowulf

hält sterbend Rückschau über sein Leben, und dabei gedenkt er seiner Jugendzeit, wie einst Hrêdel ihn in jungen Jahren zu sich nahm und nicht weniger liebte als seine drei Söhne, Herebeald, Hädcyn und Hygelâc.

Wäs þâm yldestan ungedêfelîce	Den Ältesten streckte aus Ungeschick
maeges daedum mordor-bed strêd,	Ein Blutsverwandter aufs Bette des Todes,
syddan hyne Hädcyn of horn-bogan,	Da Hädcyn ihn vom hörnernen Bogen,
his freá-wine flâne geswenkte,	Verfehlend das Ziel mit dem Pfeile traf
miste mercelses ond his maeg ofscêt,	Und so den Gefährten und Freund erschoß,
brôdor ôderne, blôdigan gâre.	Den eigenen Bruder mit blutigem Eisen[2]).

Groß war Hrêdels Kummer über diese Tat, für die es keine Buße gab. Denn er konnte den eigenen Sohn nicht strafen, dessen Tod ihm unerträglich gewesen wäre. Hrêdels Erbe ist gefallen, und er kann nicht mehr hoffen, daß ihm ein neuer erstehe. So vergällt Hrêdel sein schweres Schicksal das Leben, und er stirbt.

Hrêdels Tod bedeutet aber das Ende des Friedens zwischen Gauten und Schweden. Der Schwedenkönig Ongenþeów aus dem Geschlechte der Scylfinge hat zwei Söhne, namens Ohthere und Onela. Diese fallen in das Gebiet der Gauten ein und heeren dort. Das wurde zwar gerächt, aber Hädcyn fiel im Kampfe[3]). Nähere Angaben über diese Geschehnisse enthält eine andere Stelle[4]): Ongenþeów selbst hat Hädcyn getötet, als die Gauten die Scylfinge angegriffen und Ongenþeóws Gattin, die Mutter Ohtheres und Onelas, geraubt hatten. Denn Ongenþeów hatte die Feinde verfolgt und am Rabengehölz eingeschlossen; dort fand Hädcyn von Ongenþeóws Hand den Tod. Aber noch einmal wendete sich das Blatt. Den eingeschlossenen Resten der Gauten, denen Ongenþeów den Tod durch Schwert oder Galgen angedroht hatte, kam Hygelâc zu Hilfe. In dem Kampfe, der jetzt entbrennt, weicht Ongenþeów zu seiner Burg zurück, aber diese wird erstürmt, und nun muß sich Ongenþeów nochmals zum Kampfe stellen. Eine Wunde, die ihm Wulf, der Sohn Wonrêds, schlägt, vergilt er mit Gleichem, so daß sein Gegner verwundet zu Boden stürzt. Da wandte sich dessen Bruder Eofor gegen Ongenþeów, und vor diesem erliegt der Schwedenkönig. Eofor raubte des Toten Panzer, Helm und Schwert und gab sie Hygelâc, der ihn dafür reich beschenkt und ihm seine Tochter als Gattin gibt.

Noch einmal kommt es zum Kampfe zwischen den beiden Völkern und ihren Herrschern[5]). Ohtheres Söhne, Eánmund und Eádgils, empören sich gegen ihren Oheim Onela. Sie müssen daher, des Landes verwiesen, fliehen, und kommen zu Heardrêd, Hygelâcs Sohne. Denn Hygelâc selbst hat im Kampfe in Friesland das Leben eingebüßt. Daß aber Heardrêd sie aufnimmt, wird ihm selbst zum Verhängnis. Denn Onela wendet sich nun gegen ihn, und im Kampfe fällt sowohl Heardrêd als auch Eánmund. Gegen Heardrêds Vetter und Nachfolger Beowulf wagt Onela keinen Angriff und kehrt in die Heimat zurück. Das schützt ihn aber nicht vor Beowulfs Rache. Dieser schließt mit dem unglücklichen Eádgils Freundschaft und sendet ihm Mannschaft, Rosse und Waffen. So gelang die Rache, und Onela verlor das Leben.

Hygelâcs Tod, den wir hier nur kurz erwähnt haben, steht im Zusammenhange mit einer Heldentat Beowulfs. In Friesland ist Hygelâc nach hartem Kampfe gefallen. Beowulf aber gelang es nicht nur, schwimmend das Schiff zu erreichen, sondern er trug noch dreißig Brünnen als Kampfbeute im Arme[6]).

2. Herkunft und Wesen

Wenn Hrêdel und seine Gesippen als „Gauten" bezeichnet werden, so ist damit die Entscheidung über eine lange Zeit umstrittene Frage vorweg genommen. Denn der im „Beowulf" gebrauchte Ausdruck läßt sich aus verschiedenen Gründen statt auf die Gauten auf die Jüten beziehen, und für jede der beiden Auffassungen sind Gründe vorgebracht worden. Für die Bedeutung „Gauten" spricht aber neben dem nicht ganz klaren sprachlichen Befunde vor allem das, was über das Verhältnis zu den Schweden gesagt wird. Hier walten Beziehungen, die eine unmittelbare Nachbarschaft voraussetzen, die gerade bei Schweden und Jüten nicht gegeben ist[7]).

Von den drei Söhnen Hrêdels ist einer, Hygelâc, eine geschichtliche Gestalt; wir begegnen diesem Namen in der fränkischen Geschichtschreibung in der Form Chochilaicus, aber auch Hugilaicus, und wir wissen, daß ein Heerführer dieses Namens zwischen 512 und 520 einen Zug nach den Niederlanden unternahm, der auch zunächst reiche Beute einbrachte[8]). Als Gegner nennt der „Beowulf" die Hetware, das ist der rheinfränkische Stamm der Chattuarier, die uns schon in antiken Quellen entgegentreten[9]), und im Einklange damit steht der an anderer Stelle ebenfalls gebrauchte alte Frankenname Hûgas[10]), während die Frankenkönige Merewiôingas genannt werden, so daß also auch die Erinnerung an dieses Herrschergeschlecht in der angelsächsischen Dichtung noch nachlebt[11]). Den Franken, die von Theudebert, dem Sohne Theuderichs und Enkel Chlodowechs, geführt waren, gelang es, die Feinde in dem Augenblicke zu fassen, als ein Teil des Heeres bereits auf die Schiffe gegangen war, während sich der Rest und mit ihm Hugilaic noch zu Lande befanden. In dem Kampfe, der sich nun entspann, fiel Hugilaic.

Es steht in diesem Falle also außer Zweifel, daß im Berichte des „Beowulf" nicht nur der Name einer geschichtlichen Gestalt, sondern auch deren geschichtliches Schicksal nachlebt. Züge aus der Volksüberlieferung sind bei dieser Gestalt nicht nachweisbar, die ihren Wesenszügen nach nicht der Heldensage angehört. Aber Hygelâc ist nur einer von den drei Söhnen Hrêdels, und bei seinen beiden Brüdern ändert sich das Bild wesentlich. Die drei Brüder sind wohl schon an sich nicht der Wirklichkeit, sondern sagenhafter Überlieferung entsprossen, wenn auch die Dreizahl keineswegs die Rolle spielt wie in den Stammesagen. Sie ist in diesem Falle wohl überhaupt auf den nachträglichen Einfluß solcher Sagen zurückzuführen, denn zwischen Hygelâc einerseits, Herebeald und Hädcyn anderseits bestehen keine inneren Beziehungen. Wohl aber ist dies bei den beiden letztgenannten Brüdern der Fall, denn Herebeald findet durch die Hand Hädcyns den Tod.

Es handelt sich allerdings nicht, wie bei den Skiqldungen, um einen Mord, den das Verlangen veranlaßt hat, sich das Reich des Bruders anzueignen, sondern um ein Versehen. Wir kennen Volksballaden, deren einzelne Fassungen zum Teile die absichtliche, zum Teile die durch einen unglücklichen Zufall hervorgerufene Tötung des Bruders enthalten, und in denen wohl die zweite Annahme auf das Streben nach Milderung zurückgeht[12]). In der Sage von Herebeald und Hädcyn aber hat es damit wohl eine andere Bewandtnis. Denn die Namen der beiden Brüder klingen so sehr an die aus der Baldersage bekannten Namen Balder und Hǫdr an, daß um so weniger von Zufall gesprochen werden kann, als auch Baldr und Hǫdr als Brüder gelten. Auch dieser Brudermord beruht nach Snorris Bericht nicht auf Absicht, denn Hǫdr wird unwissend von Loki mißbraucht. Genau dieselbe Auffassung findet sich in der an anderer Stelle

angeführten keltischen Fassung, in der der unglückliche Schütz glaubt, nach einem Wilde zu zielen. So schießt Artemis nach Orion, der in so großer Entfernung im Meere schwimmt, daß er nur wie ein Punkt sichtbar ist, von dem Apollo behauptet, sie könne ihn nicht treffen. Die Vorstellung von der Jagd aber taucht besonders in der kleinasiatischen Fassung der Sage auf, wo Adrastos damit beauftragt ist, auf Atys zu achten, dem geweissagt ist, er werde durch eine Eisenspitze den Tod finden. Aber gerade Adrastos ist es, der den Eber verfehlt, nach dem er gezielt hat, und den Atys tötet. Daß in dieser Fassung ursprünglich der Gedanke des Brudermordes eine Rolle spielt, ist daraus kenntlich, daß Adrastos ausdrücklich als Brudermörder bezeichnet wird; auch diese Tat ist aber nicht aus Absicht, sondern aus Versehen geschehen[13]). Auf der Jagd ist auch Lamekh, als er den Kain tötet, und auch diese Tat beruht auf einem Versehen, denn Lamekh ist blind, und der Knabe, der ihn leitet, lenkte seinen Arm gegen ein vermeintliches Wild[14]).

Die Beziehungen zur Gestalt des wilden Jägers, die hier bestehen, sollen an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden; es sollte nur gezeigt werden, daß die Überlieferung vom Tode Herebealds durch Hädcyn einem sehr weit reichenden Sagenkreise angehört. Über die näheren Umstände der Tat erfahren wir aus dem „Beowulf" nichts, also vor allem darüber nicht, ob Herebeald etwa auf der Jagd getötet wurde, und ob ein Dritter im Spiele war. Die Gestalt dieses Dritten, der stets der eigentlich Schuldige ist, taucht in den zugehörigen Fassungen immer wieder auf, und vielleicht liegen Vorstellungen solcher Art auch dem Berichte der Thidrekssaga über die Verbannung Herburts zugrunde. Auch dort hat ein Bruder den anderen getötet[15]), Herburt aber, der Älteste von den drei Söhnen Herþegns, wird von seinem Vater beschuldigt, er sei schuld, daß er zwei Söhne verloren habe — den einen, der tot, und den anderen, der geflohen ist. Im selben Zusammenhange tritt auch ein Waffenmeister auf, der doch wohl die Hauptverantwortung hätte tragen müssen, und es scheint, als wäre die Überlieferung ziemlich verwirrt. Eine Gestalt ist offenbar überflüssig, und zwar vermutlich die des jüngsten Bruders, dessen Name, abgesehen von seiner fremden Herkunft, sich nicht zu den mit h stabenden der beiden anderen Brüder fügt. Wurde also ursprünglich Herburt als Brudermörder von seinem Vater verbannt wie Adrastos, und war der Waffenmeister der eigentlich Schuldige?

Wir können diese Frage nicht mehr mit Sicherheit beantworten, aber die verwandten Fassungen sprechen für eine derartige Annahme. Schlimmer steht es noch mit unserer Kenntnis vom Brudermorde Hädcyns, dessen nähere Umstände uns durchaus vorenthalten werden. Das ist aber kein Zufall, denn darin drückt sich ein neuer Geist aus. Dem Dichter des „Beowulf" kam es nicht mehr darauf an, die Kunde von einem bestimmten Geschehen dichterisch zu gestalten. Dieses Geschehen ist für ihn vielmehr völlig nebensächlich, es dient ihm nur als Grundlage für seine Schilderung von Hrêdels Seelenschmerz, die für ihn Selbstzweck geworden ist.

Was uns der „Beowulf" über die ersten Kämpfe zwischen Schweden und Gauten, vom Tode Hädcyns und Ongenþeóws, berichtet, ist verhältnismäßig deutlich. Die ganze Sachlage spricht dafür, daß es sich um benachbarte Völker handelt, und auch in diesem Falle könnten geschichtliche, freilich durch keine andere Quelle bezeugte Verhältnisse die Grundlage sein. Zuerst heeren die Schweden bei den Gauten, dann folgt ein Rachezug Hädcyns, der anfänglich großen Erfolg hat, da es sogar gelingt, die Mutter Ohtheres und Onelas, die zuerst die Gauten heimgesucht hatten, zu rauben. Aber Hädcyn wird seines Erfolges nicht froh, denn er wird verfolgt und fällt im Kampfe, die Seinen geraten in harte Not. Erst der Entsatz durch Hygelâc wendet dieses

Schicksal, und die Kämpfe enden mit Ongenþeóws Tode. Den Kampf gegen ihn besteht ein Brüderpaar, die Waffenbeute aber erhält Hygelâc, der auch einmal unmittelbar als Ongenþeóws Töter bezeichnet wird. Es scheint, daß sich hier eine andere Fassung zu Worte meldet, in der die Erschlagung des Feindes als Tat Hygelâcs galt.

Auch in diesem Berichte findet sich nichts, das für die Heldensage bezeichnende Züge verriete. Der Überfall auf die mit ihrem Raube abziehenden Gauten erinnert einigermaßen an das Schicksal Hygelâcs in Friesland, und einzelne Züge aus dem dortigen historischen Geschehen wurden vielleicht in die Schilderung eingefügt. Sicher ist das aber keineswegs, wenn auch der Tod des Gautenführers in beiden Fällen auf einen Zusammenhang hinweist.

Anders ist dagegen die Erzählung von den Kämpfen Onelas gegen seine Neffen Eánmund und Eádgils zu beurteilen. Der Rachezug des Eádgils gegen Onela ist auch in nordischen Quellen bezeugt[16]), die Gegner heißen dort Adils und Ali, und so wie Beowulf den Eádgils unterstützt, sendet nach nordischer Überlieferung Hrólfr Kraki dem Adils für seinen Kampf gegen Ali seine Kämpen zu Hilfe; der Erfolg ist in beiden Fällen derselbe, denn Onela-Ali verliert Schlacht und Leben. Die nordische Überlieferung enthält aber einen wichtigen Zug nicht, nämlich das Verwandtschaftsverhältnis zwischen Onela und seinen Gegnern und den Tod eines derselben, von dem sie überhaupt nichts weiß.

Es handelt sich aber nach dem „Beowulf" um einen ausgesprochenen Sippenzwist im Hause der Scylfinge. Die Angaben der Dichtung sind zu dürftig, als daß wir erkennen könnten, welche Gründe die Auflehnung Eánmunds und Eádgils gegen Onela verursachten. Aber wir werden kaum fehlgehen in der Annahme, daß sie Anspruch auf die Herrschaft hatten, die ihnen Onela aber vorenthielt. Bei Saxo Grammaticus hat nach dem Tode von Jarmeriks Vater dessen Bruder die Herrschaft übernommen, muß aber dem echten Erben weichen, als dieser aus der Gefangenschaft entflieht[17]). Kampf um die Herrschaft ist aber auch sonst in immer wiederkehrenden Fällen die Ursache des Zwistes zwischen Oheim und Neffen, in den Sagen von Ermanerich und Dietrich von Bern, in der Amlethsage und besonders in den Sagen von den Skjoldungen, wo der Zwist sich über mehrere Geschlechterfolgen fortsetzt. Wo diese Überlieferung voll erhalten ist, kennt sie den Zug vom Brudermorde, aber mehrere Fassungen haben gemildert und lassen den Herrscher auf andere Weise umkommen. Die Rolle des Oheims ist dann darauf beschränkt, den Neffen die ihnen rechtmäßig zukommende Herrschaft streitig zu machen, und ein solcher Vorgang hat sich anscheinend auch in diesem Falle abgespielt. Dazu kommt aber noch, daß mit dem Sippenzwiste der Kampf zwischen Schweden und Gauten vermischt ist. Bei Hygelâcs Sohne finden die beiden Brüder Aufnahme, und das wird wieder der Anlaß zu einer kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Gauten und Schweden, in der nicht nur Eánmund, sondern auch Heardrêd das Leben einbüßt. Der Sippenzwist tritt in der Darstellung des „Beowulf" deutlich zurück und bildet nur den durch wenige Einzelzüge erhellten Hintergrund des Geschehens. Verständlich wird dieses Verfahren von der Voraussetzung her, daß die Aufmerksamkeit des Dichters im wesentlichen den Gauten gilt, deren Gegner nur in dem Maße berücksichtigt werden, das eben noch ausreicht, die Verhältnisse verständlich zu machen, aus denen die Kämpfe zwischen den beiden Völkern und ihren Herrschergeschlechtern erwachsen.

B. Beowulf

1. Die Überlieferung

Der berühmteste Gautenheld, dessen Taten und Schicksale im Mittelpunkte der englischen Überlieferung stehen und dessen Leben wir von frühester Jugend bis zu seinem Tode überblicken, ist Beowulf. Ein Träger dieses Namens taucht auch in der englischen Überlieferung von den Skioldungen auf, aber wir erfahren von dieser Gestalt, die von den nordischen Quellen nicht bestätigt wird, nichts als den Namen, so daß die nachträgliche Übernahme in den Skioldungenstammbaum nicht zu bezweifeln ist[18]). Der Hauptträger des Namens ist und bleibt der von Mutterseite her unmittelbar zum Herrschergeschlechte gehörige Gautenheld.

In seiner Jugend läßt Beowulf, Ecgþeóws Sohn, noch keineswegs erkennen, wie sehr sein Ruhm einst alle anderen Gauten überstrahlen wird:

Heán wäs lange,
swâ hyne Geáta bearn gôdne ne tealdon,
nê hyne on medo-bence micles wyrdne
drihten wereda gedôn wolde;
swŷde wêndon, þät hê sleac waere,
ädeling unfrom: edwenden cwôm
tîr-eádigum menn torna gehwylces.

Verächtlich lange
Erschien er den Gauten, ein schwächlicher Junge,
Und wenig Ehre erwies ihm drum
Auf der Bierbank einst der Gebieter des Volkes;
Als träge galt er den tapferen Kriegern,
Als seltsamer Tölpel, doch Sühne ward ihm,
Dem Hochberühmten, für Harm und Schmach[19]).

Näheres über dieses verachtete Dasein erfahren wir allerdings nicht, und die Dichtung kennt auch noch eine andere Auffassung über Beowulfs Jugend, die mit dieser Schilderung unvereinbar ist. Denn es heißt an anderer Stelle, Beowulf habe schon in der Jugend harte Kämpfe bestanden. Beowulf selbst überschaut sterbend im Rückblicke sein ganzes Leben:

„Fela ic on giogode gûd-raesa genäs,
orleg-hwîla: ic þät eall gemon.
Ic wäs syfan-wintre, þâ mec sinca baldor,
freá-wine folca ät mînum fäder genam,
heóld mec ond häfde Hrêdel cyning,
geaf mê sinc ond symbel, sibbe gemunde;
näs ic him tô lîfe lâdra âwihte
beorn in burgum þonne his bearna hwylc,
Herebeald ond Hädcyn, odde Hygelâc mîn."

„Ich bestand schon in jungen Jahren viele
Ernste Kämpfe: an alle gedenk ich.
Ich war sieben Winter, da sandte zum Vater
Boten der Fürst, der Brecher der Ringe,
An den Hof mich zu holen; und Hredel gönnte
Mir seltene Schätze, der Sippe gedenk,
Und des Mahles Freuden; nicht minder lieb
War dem Könige ich, als die eigenen Knaben,
Herebeald, Hädcyn und Hygelac[20]).

Von den Jugendtaten, auf die der Held anspielt, wird uns eine genauer berichtet. In Hrôdgârs Halle will Unferd, des Ecglâf Sohn, mit Beowulf Streit beginnen, weil er es nicht erträgt, daß ein anderer berühmter ist als er. Er spricht davon, wie Beowulf mit Breca um die Wette schwamm und wie die beiden, der Lebensgefahr nicht achtend, sieben Nächte lang im Wasser trieben. Breca habe, meint Unferd, gesiegt und sei nachher in seine Heimat gezogen. Beowulf widerspricht diesen Worten sogleich; nicht Breca habe gesiegt, sondern er selbst habe sich als der Stärkere erwiesen, und Breca habe es nicht gewagt, sich von ihm zu entfernen, während er selbst den Gefährten nicht habe verlassen wollen. Die beiden waren geharnischt und trugen die Schwerter in der Faust zum Schutze gegen die Walfische. Die Angriffe der riesigen Tiere wurden wirklich durch die Rüstung abgewehrt, und eines von den Untieren, das Beowulf in die Tiefe zog, tötete er. Aber noch andere Kämpfe hatte er nachher zu bestehen, und als am Morgen die Flut vom Strande zurückwich, waren dort neun von Beowulf getötete Meertiere zu sehen. So hat er bisher unerhörte Gefahren siegreich bestanden, und schließlich trug ihn das Meer an den Strand der Finnen.

Dieses Gespräch in der Halle Hrôdgârs leitet aber hinüber zu den beiden Taten, die Beowulf den größten Ruhm gebracht haben, zu seinem Kampfe gegen den Riesen Grendel und zu dem gegen dessen Mutter.

Mit der Vorgeschichte dieser Kämpfe setzt das Epos ein. Es berichtet von der Herkunft der Skioldunge, von Scyld Scêfing, wie er in der Jugend hilflos im Nachen aufgefunden und nach seinem Tode wieder im Schiffe ins Meer hinaus gesendet wurde, um in das Land zurückzukehren, aus dem er einst gekommen war. Scylds Nachfolger ist Beowulf, dieser aber der Vater des Healfdene, der drei Söhne hat, Heorogâr, Hrôdgâr und Hâlga.

Hrôdgâr ist glücklich im Kriege, er ist König der Dänen und erbaut eine herrliche Halle, wie es nie zuvor eine gegeben hatte. Heort heißt die horngeschmückte Halle – die Zeit ist noch ferne, da sie vom Feuer verzehrt wird.

Den Jubel im Saale und die Harfenklänge in ihm erträgt aber ein Unhold, der in finsterer Höhle haust, nur schwer. Dieser Unhold heißt Grendel, seine Wohnung ist im unwegsamen Moore. Er ist ein Nachkomme Kains, denn an ihnen rächt Gott die Ermordung Abels. Von diesem Brudermörder stammen alle Unholde, Elben, Riesen, Seeungeheuer und die Giganten, die den Kampf gegen Gott gewagt hatten.

In der Nacht, als alles in tiefem Schlafe liegt, sucht Grendel die Halle Heort heim. Dreißig Degen, die ahnungslos dort geruht hatten, raubt er und schleppt sie als reiche Beute nach Hause.

Trauer herrscht bei den Dänen wegen dieses Verlustes; Spuren zeigen deutlich an, welcher Feind den Raub vollbracht hat. Schon in der nächsten Nacht wiederholt sich der Überfall, und

schließlich wagt niemand mehr, in der Halle zu verweilen: zwölf Jahre lang steht sie leer. Schwerer Kummer, Sorge und Scham bedrücken Hrôdgâr, und die Kunde von dem, was geschehen ist, verbreitet sich weithin. Es gibt keine Hoffnung, für die Untaten Rache nehmen zu können, und vergeblich bleibt alles Sinnen, wie dem Wüten des Unholdes Einhalt getan werden könnte.

Von diesem Geschehen hört Beowulf. Er läßt ein Schiff rüsten, denn ihn verlangt es danach, Hrôdgâr zu helfen. Mit vierzehn Genossen, den kühnsten, die er finden konnte, beginnt er die Fahrt. Schon am nächsten Tage sehen die Helden Land und damit ihr Ziel vor sich. Sie vertäuen ihr Schiff und gehen mit ihren Waffen an Land. Das sieht der Wächter der Scyldinge, reitet zum Strande hinab und fragt die Fremden nach ihrer Herkunft und nach dem Zweck ihres Kommens; nicht eher, als bis sie ihm Antwort geben, dürfen sie in das Gebiet der Dänen eindringen.

Da nennt Beowulf seine Abkunft; sie alle sind Hygelâcs Tischgenossen. Gekommen sind sie aber in der Absicht, Hrôdgâr aus der Not zu befreien, die auf ihm und seinem Volke lastet.

Nun gibt der Grenzwächter den Weg frei, und während ein Krieger das Schiff bewacht, eilen die Gauten zu Hrôdgârs Halle. Der Wächter aber, der sie geleitet hatte, kehrte angesichts dieser um, um wieder an seinen Platz zurückzukehren und dort seine Pflicht zu erfüllen.

In Hrôdgârs Halle fragt ein Krieger die Fremden nach Herkunft und Namen. Beowulf nennt seinen Namen und die Herkunft seiner Begleiter; den Zweck ihres Kommens wollen sie Hrôdgâr selbst kundtun.

Als diesem Beowulfs Ankunft gemeldet wird, weiß er über die Fremden wohl Bescheid. Er hat den Helden in dessen Kindheit gesehen und kennt seine Abkunft und seine Verwandtschaft mit Hrêdel. Sogleich spricht er die Hoffnung aus, Beowulf sei von Gott zum Heil der Dänen gegen die Untaten Grendels ins Land gesendet, und läßt die Gäste willkommen heißen.

Nun werden die Gauten vor Hrôdgâr geführt. Beowulf, Hygelâcs Vetter, begrüßt den Herrscher und gedenkt der schlimmen Kunde, die ihn ins Land gerufen hat; seine Recken haben seinen Entschluß gebilligt und dazu geraten, denn sie kennen die Kraft seiner Faust. Sie haben gesehen, wie er den Feinden entronnen war, nachdem er fünf von ihnen gebunden hatte und wie er dann nachts in den Wellen die Ungeheuer tötete. Nun will er allein den Kampf mit Grendel wagen und erbittet als Gunst von Hrôdgâr, mit Hilfe der Seinen die Halle säubern zu dürfen. Weil aber sein Gegner kein Schwert führt, verschmäht auch er die Waffe und will seinen Gegner mit der bloßen Faust bestehen. Nun muß einer von beiden, er selbst oder Grendel, das Leben lassen. Siegt aber Grendel, so möge er auch die Gauten fressen, so wie er längst die Auslese der Dänen verschlungen hat. Sollte Beowulf im Kampfe fallen, dann möge Hrôdgâr seine Brünne, die er von Hrêdel ererbt habe, Wêlands Kunstwerk, seinem Könige senden.

In seiner Antwort ruft Hrôdgâr die Erinnerung an Beowulfs Vater zurück, der einst nach schwerem Kampfe gegen die Wylfinge, in dem er den Headolâf erschlagen hatte, jedes anderen Schutzes beraubt, die Dänen aufsuchte. Das war eben nach dem Tode von Hrôdgârs älterem Bruder Heorogâr gewesen, so daß er selbst schon damals die Dänen beherrschte. Es gelang ihm, die Fehde zu schlichten.

Mit Scham nur kann er von Grendels Untaten berichten. Mancher schon hat sich vermessen, den Kampf mit Grendel aufzunehmen, aber noch jedesmal hatte der Streiter den Tod gefunden.

Nach diesen Worten ladet Hrôdgâr den Gast zum Mahle, und es spielt sich der oben vorweggenommene Auftritt mit Unferd ab, in dem von Beowulfs Wettkampfe mit Breca berichtet

wird. An seine eigene Darstellung aber schließt Beowulf scharfe Worte gegen Unferd: Dieser hat seine Brüder, seine nächsten Verwandten, getötet, und wird der Höllenstrafe nicht entgehen. Sicher aber sei, daß Grendel nicht so viele Frevel verüben könnte, wenn Unferd wirklich ein solcher Held wäre, wie er behaupte. In Wahrheit aber hole der Unhold, ungestört von den Dänen, seine Beute; doch jetzt würden die Gauten ihn bestehen.

Freudig hört Hrôdgâr diese Worte. Auch Wealhþeow, die Königin, betritt die Halle, begrüßt die Gäste und bietet ihrem Gatten den Becher, dann aber verteilt sie Schmuck unter die Zecher. Auch Beowulf reicht sie den Trunk. Sie begrüßt den Helden in der festen Zuversicht, er werde die begangenen Frevel rächen. Beowulf aber antwortet, sein fester Entschluß sei von Anfang an, entweder die Dänen zu befreien oder selbst zu sterben.

Als das Mahl zu Ende ist, nimmt Hrôdgâr mit den Worten von Beowulf Abschied, nie noch habe er, seit er die Waffen führen könne, einem fremden Manne die Burg der Dänen anvertraut. Nun möge er seines Ruhmes und seiner Kraft gedenken und vor dem Feinde auf der Hut sein; vollbringe er die Tat, so solle der Lohn nicht ausbleiben.

Beowulf legt die Waffen ab und wiederholt seinen Entschluß, seinen Gegner ohne Waffen zu bestehen; dann begibt er sich zur Ruhe, die Seinen tun dasselbe, und bald liegt alles im Schlafe – einen ausgenommen, Beowulf selbst. Wirklich naht Grendel; seine Absicht ist, alle Helden zu töten, die im Saale sind. Er erbricht die Tür, und kaum hat er den Saal betreten, so faßt er schon einen der Schläfer, zerreißt und verschlingt ihn. Dann schreitet er weiter, und der nächste, nach dem er greift, ist Beowulf selbst. Der aber packt ihn am Arm, und nun hebt ein furchtbarer Ringkampf an. Vergeblich sucht Grendel, der die Kraft und Überlegenheit seines Gegners spürt, zu fliehen. Beowulf hält ihn fest, und bald dröhnt die Halle vom Kampfe der beiden, der ganze Bau erzittert davon. Mit Schrecken hören die Dänen in der Ferne den Lärm des Kampfes und das Geheul, das Grendel ausstößt.

Beowulf hält seinen Gegner fest, während seine Mannen die Schwerter schwingen, um ihrem Herrn zu helfen. Das ist aber vergeblich, denn Grendel ist durch Zauberspruch vor allen Waffen auf Erden gefeit. Schließlich reißt Beowulf dem Grendel den Arm aus der Schulter, und todwund flieht der Unhold dem Moore zu. Er weiß, daß sein Ende nahe ist, die Dänen aber sind von ihm befreit: Beowulf hat sein Wort gehalten.

Am nächsten Morgen eilt alles herbei, man folgt der Spur Grendels und sieht das Wasser mit Blut und Eiter gemischt. Nun geht es heimwärts, und jeder lobt Beowulf und seine Tat. Schon entsteht ein Lied, das von Beowulfs Fahrt und von seiner Tat kündet.

Mit dem Morgen betritt Hrôdgâr samt seiner Gattin die Halle. Erstaunt sehen sie am Pfeiler den ungeheuren Arm Grendels. Hrôdgâr dankt Gott für diesen Anblick, auf den er noch vor kurzem nicht zu hoffen gewagt hatte. Ein Held habe die Tat vollbracht, die keiner von den Dänen hätte ausführen können. Von nun an solle Beowulf sein Sohn sein. Reich will er ihn für seine Tat belohnen. Beowulf aber antwortet, er habe den Kampf freudig ausgefochten. Zwar sei es ihm nicht gegönnt gewesen, die Flucht Grendels zu hindern, aber seinen Arm habe dieser zurücklassen müssen, und dem Tode werde er nicht entgehen. – Einer aber schweigt von jetzt an, da er Grendels Arm gesehen: Unferd, des Ecglâf Sohn.

Nun wird der Saal festlich geschmückt, ein Mahl vereint die Dänen mit ihren Gästen, und Beowulf empfängt von Hrôdgâr reiche Geschenke, ein Feldzeichen, Helm, Panzer und ein kostbares Schwert. Endlich werden acht Rosse in die Halle geführt; auch sie sind Beowulf zugedacht.

Auch seine Mannen werden beschenkt, der eine aber, den Grendel getötet hat, wird mit Golde gebüßt.

Beim Mahle ertönen Gesang und Spiel, und das Heldenlied von dem Schicksale wird vorgetragen, das Finns Geschlecht getroffen hatte.

Als das Lied geendet hat, schenkt die Königin Beowulf zwei goldene Armreifen, Ringe, Rüstung und einen reichen Halsschmuck. Sie bittet ihn, sich ihrer beiden Söhne anzunehmen, und wünscht ihm Heil für alle Zukunft.

In Freude vergeht der Tag, niemand ahnt das furchtbare Schicksal, das erneut hereinbrechen wird. Im Saale selbst legt man sich zur Ruhe – aber einer der Zecher ist totgeweiht.

Denn noch lebte jemand, der Grendels Tod rächen konnte, seine Mutter. Sie drang in Heort ein, als alles schlief, und nun ist man wieder zum Kampfe gezwungen. Mit den Schwertern dringt alles auf die Riesin ein, und sie, die als Weib schwächer ist als Grendel, muß es genug sein lassen, bei ihrer Flucht einen der Helden mitzureißen. Beowulf selbst ist fern, als die Tat geschieht, denn ihm ist sein Schlafplatz an anderer Stelle angewiesen.

Voll Gram erfährt Hrôdgâr, was geschehen ist, und läßt Beowulf berufen, der ahnungslos die Halle betritt und den König fragt, wie er die Nacht über geruht habe. Dieser tut ihm kund, welch neues Unheil hereingebrochen ist: Äschere ist tot, sein vertrauter Freund und treuer Rat, der ihm stets in der Schlacht treu zur Seite gestanden hat. Ein Weib hat ihn zerrissen, und Hrôdgâr weiß nicht, wohin sie sich nach der Tat gewendet hat. Blutig hat sie den Tod Grendels gerächt und bedroht die Dänen gewiß auch noch ferner. Er hat davon gehört, daß die Landleute öfter zwei gewaltige Wesen draußen am Moore gesehen hätten, einen Mann und ein Weib. Sie wohnen in verborgenen Winkeln draußen im Moor, dessen Tiefe niemand erforschen konnte. Doch sieht man allnächtlich ein Feuer in der Flut. Der Ort ist verrufen, nicht einmal der flüchtige Hirsch wagt sich in den See und läßt lieber, von den Hunden gehetzt, sein Leben.

Wieder ist Beowulf der einzige, der helfen kann; er weiß jetzt die Stätte, wo er den Unhold finden kann und soll das Wagnis unternehmen. Mit köstlichem Gute soll ihm die Tat vergolten werden.

Beowulf tröstet Hrôdgâr: Er möge den Kummer fahren lassen, denn besser sei es, den Freund zu rächen, als ihn zu beklagen. Er ist sogleich bereit, die Spur des Weibes zu verfolgen, und verspricht, sie werde ihm nicht entkommen, weder in den Wassern noch im Schoße der Erde oder im dichten Walde.

Gemeinsam brechen die Helden auf, die Spur ist weithin sichtbar und leicht zu finden. Bald ist der Strand erreicht, die Flut ist blutig gefärbt. Die Hörner ertönen, und sogleich kommt Bewegung in die Untiere, die sich dort umtreiben. Einem von ihnen sendet Beowulf einen Pfeil nach, der ihm den Tod bringt. Dann legt der Held seine Rüstung an, Unferd aber reicht ihm das Schwert Hrunting, das noch nie im Kampfe versagt hat. Vergessen ist die Streitrede, die er gegen Beowulf gerichtet hatte. Er selbst wagt nicht die Tat, zu der Beowulf sich jetzt bereitet.

Nun mahnt Beowulf Hrôdgâr nochmals an das Versprechen, das er ihm für den Fall gegeben hat, daß er im Kampfe bleiben sollte. Er möge seinem Gefolge eine Stütze sein, die Schätze aber, die er ihm geschenkt habe, solle er Hygelâc senden; sein Schwert solle er Unferd geben. Er selbst werde mit Hrunting ewigen Ruhm erwerben oder fallen.

Nach diesen Worten taucht er in die Flut, und als er die Tiefe erreicht hat, merkt das Weib sofort, daß ein Mensch eingedrungen ist. Sogleich packt sie Beowulf, kann ihm aber keinen Schaden

tun, weil seine Rüstung ihn schützt. Darum schleppt sie ihn zu ihrer Höhle, einem weiten Gewölbe, das frei von Wasser ist, denn die Decke trotzt dem Drucke der Wellen. Ein Feuer erhellt den Raum.

Nun sieht Beowulf auch seine Feindin und schlägt nach ihr mit dem Schwerte. Aber wie viele Helme dieses auch schon durchgeschlagen hat, hier beißt es nicht – zum ersten Male. Da wirft Beowulf die Klinge zu Boden und ringt, seiner Stärke vertrauend, mit Grendels Mutter. Wohl fällt sie zu Boden, aber bald erreicht Beowulf dasselbe Los; sie kniet auf ihn und hätte ihn mit dem Messer erstochen, hätte der Harnisch ihn nicht geschützt. So kam er wieder auf die Füße, und da sah er in der Höhle ein mächtiges Schwert, das kein anderer hätte schwingen können. Mit ihm versetzt er dem Weibe einen solchen Hieb, daß es ihr den Hals durchschneidet und sie tot zu Boden fällt.

Als das getan ist, durchsucht Beowulf die Höhle und sieht Grendel tot daliegen; er schlägt ihm das Haupt vom Rumpfe.

Am Strande sehen Hrôdgâr und die Seinen, wie sich die Wasser von Blut rot färben und hoffen nicht länger, Beowulf lebend zu erblicken. Sie glauben, die Riesin habe ihn getötet. Als der Abend naht, verlassen sie die Stätte und reiten nach Hause. Nur die Gäste, Beowulfs Mannen, bleiben zurück und schauen ins Wasser. Doch auch sie hoffen kaum mehr auf die Rückkehr ihres Herren.

In der Höhle ist inzwischen das Schwert, mit dem Beowulf die Riesin getötet hatte, durch die Schärfe des Blutes wie Eis geschmolzen. Den Griff und Grendels Haupt nahm Beowulf mit ans Licht, die Kleinode aber, die er sah, ließ er alle zurück.

Voll Freude begrüßen die Seinen den Helden, und gemeinsam treten sie den Rückweg an. Grendels Haupt können selbst vier Mannen nur mit Mühe am Speere tragen, und spät kommen die vierzehn Gefährten zu Hrôdgârs Halle. Hinter ihm schleppt man Grendels Haupt an den Haaren in den Saal vor die zechenden Krieger.

Beowulf erzählt von seinem Kampfe, wie ihm Hrunting die Hilfe versagt und er mit einem Schwerte, das er in der Höhle gefunden, den Kampf siegreich beendet habe. Die Klinge freilich sei geschmolzen, nur das Heft bringe er mit. Nun ist der Frevel an den Dänen gerächt, und sicher können Hrôdgâr und die Seinen von jetzt an in der Halle Heort schlafen.

Niemals, ruft nun Hrôdgâr aus, wurde ein besserer Held geboren als Beowulf, dessen Ruhm sich weithin verbreiten werde. Kraft und Weisheit mögen Beowulf auch in Hinkunft nicht fehlen. Glücklich sei der Held, der in Frohsinn und Freude sein Reich beherrsche. Wenn aber einmal der Übermut keime, dann sei bald der Mörder der Seele nahe. Dann scheue er keine Tat mehr, er beginne zu geizen und denke nicht mehr an seinen Nachruhm. Jetzt zwar ist Beowulf im Besitze all seiner Kraft, aber manches kann kommen, das ihm diese raubt. Er selbst, Hrôdgâr, hat fünfzig Jahre die Dänen beherrscht und glaubte keinen Feind fürchten zu müssen. Aber auf seinem eigenen Stammsitz wandte sich sein Glück in Kummer, als Grendel mit seinen Übeltaten begann.

Am nächsten Morgen rüstet sich Beowulf zur Heimfahrt. Er gibt Unferd den Hrunting zurück, ohne das Schwert, das er einen nützlichen Helfer in der Schlacht nennt, wegen seines Versagens zu tadeln. Von Hrôdgâr nimmt Beowulf mit den Worten Abschied, erfahre er jemals, daß ihm Gefahr drohe, so werde er ihm zu Hilfe kommen. Hygelâc werde ihn gewiß mit seiner Macht unterstützen, wenn es um Hrôdgârs Wohl gehe.

Nun preist Hrôdgâr die Weisheit des Gastes, der so klug wie stark sei. Er sieht es kommen, daß Beowulf König über die Gauten werde, wenn einmal Hygelâc im Kampfe fallen sollte. Die

arge Feindschaft, die Dänen und Gauten einst trennte, ist überwunden, und dauernder Friede werde die beiden Völker in Hinkunft einen. Solange er aber am Leben bleibe, will er mit Beowulf Schätze tauschen. Zwölf Kleinode spendet er Beowulf zum Abschiede und wünscht ihm, er möge gesund und glücklich die Heimat erreichen, bald aber wiederkommen. Freilich ahnt er, daß ihm dieser Wunsch nicht in Erfüllung gehen wird.

Am Strande harrt Beowulfs Schiff. Der Grenzwart begrüßt die Gäste, das Fahrzeug wird mit den Schätzen beladen, von denen der Wächter des Schiffes ein vergoldetes Schwert erhält. Dann werden die Segel aufgezogen, und in rascher Fahrt geht es in die Heimat. Lange schon hat dort der Hafenwärter Ausschau gehalten, schnell eilt er zur Hilfe herbei. Das Schiff wird vertäut, seine Ladung aber zur Königsburg getragen. Denn Hygelâc wohnt nahe am Meere. Beowulf naht nun selbst der Königshalle, und seine Ankunft wird Hygelâc gemeldet. Schnell schafft man für die Rückgekehrten Raum im Saale, und nachdem Beowulf den König begrüßt hat, fragt ihn dieser nach dem Ausgange seiner Fahrt. Stolz antwort Beowulf, wie er Grendel und dessen Mutter besiegt hat, nachdem er Hrôdgâr in dessen Halle aufgesucht hatte und von diesem freundlich aufgenommen worden war. Ausführlich erzählt er dann vom Kampfe gegen Grendel, der den Hondscio, seinen Gefolgen, getötet und aufgefressen hatte. Einen weiten Handschuh, mit Hilfe des Teufels aus Drachenhäuten gefertigt, hatte er mit Tauen am Gürtel befestigt. In diesen wollte er Beowulf selbst stecken, und gewiß noch manchen anderen, aber das gelang ihm nicht.

Reich hat ihn Hrôdgâr für seine Tat mit Gold belohnt, viel hat er gefragt und vieles erzählt in der Halle, in der auch er selbst manchmal in die Harfe griff und seltsame Märe kundtat. Auf den Genuß des Tages aber folgte die Untat von Grendels Mutter, und nun kam der siegreiche Kampf gegen sie, den Hrôdgâr wieder reich belohnte. Den Schatz aber, den er ihm geschenkt hat, verehrt er Hygelâc, denn dieser hat alle seine Liebe; er ist sein einziger Verwandter. Ein Banner, Rüstung und Waffen, vier Rosse werden nun herbeigebracht, und der König empfängt Rosse und Schätze. Hygd aber, Hygelâcs Gattin, empfängt den Halsring, den Wealhþeów Beowulf gegeben hatte, und außerdem drei gesattelte Rosse.

Da läßt Hygelâc Hrêdels Schwert bringen und legt es Beowulf als Gabe in den Schoß. Überdies begabt er ihn mit Haus und Hochsitz und macht ihn zum Herren über siebzig Hundert.

Die Jahre ziehen dahin, Hygelâc fällt im Kampfe, und auch seinen Sohn Heardrêd töten Feinde. Nun fällt Beowulf die Herrschaft zu, die er durch fünfzig Winter in Weisheit und mit Ruhm ausübt.

So ist Beowulf schon hochbetagt, da beginnt ein Drache zu wüten, der auf steiler Klippe einen Hort bewachte. Ein allen Menschen unbekannter Steig lief dort, auf den geriet einmal auf der Flucht vor seinen Verfolgern ein Mann, der des Obdaches entbehrte, und verbarg sich in der Höhle. Er raubte ein Stück von dem Horte, dem Schatze einer gesamten Sippe, deren Angehörige alle einst gestorben waren bis auf einen. Der verbarg alles in der Höhle, da mit ihm das Geschlecht ausstarb. Diesen Hort hatte der Drache gefunden und fortan bewacht. Dreihundert Jahre währte das, bis der Fremde die goldene Schale raubte und seinem Herren brachte, um sich damit den Frieden zu erkaufen. Als aber der Drache den Raub bemerkte, begann er Feuer zu speien und verwüstete die Gehöfte durch Brand. Auch Beowulfs Heim fiel dem Wüten des Untieres zum Opfer, und nun gedachte dieser der Rache. Er ließ einen eisernen Schild schmieden, weil ein Holzschild ihn vor dem Feuer nicht hätte schützen können. Er wollte aber nicht mit einer

ganzen Schar den Kampf beginnen. Denn er war furchtlos und hatte viele Kämpfe bestanden, seit er Hrôđgârs Halle von den Unholden gesäubert hatte.

Selbzwölft reitet er aus, als dreizehnter zieht der Dieb mit, der alles verschuldet hatte; er muß als Führer dienen. An Ort und Stelle läßt Beowulf sich nieder, düstere Ahnungen im Herzen; Wyrd war nahe, sein Leben zu enden. Der Held gedenkt seiner Jugend, der harten Kämpfe, die er bestanden hat, des Geschickes Hrêdels und seiner Söhne, der Kriege der Gauten gegen die Söhne Ongenþeóws. Er schließt mit den Worten, viele Kämpfe habe er in der Jugend bestanden. Nun wolle er als Greis ehrenvoll den Streit mit dem Wurme bestehen. Nicht um Fußesbreite wolle er weichen, das Ende möge so sein, wie Wyrd es füge. Seine Mannen läßt er am Berge verweilen, denn nicht ihre, nur seine Sache sei es, sich dem Gegner zu stellen. Er werde entweder den Hort ersiegen oder sterben.

Mit lauter Stimme beginnt er in die Höhle zu rufen, und das hört der Wurm voll Zorn. Feuerspeiend kommt er Beowulf entgegen, der ihn hinter seinem Schilde furchtlos erwartet. Als er aber nach dem Untiere haut, versagt das Schwert, und der Hieb reizt das Untier nur noch zu größerer Wut. Als die Gefährten des Königs sehen, wie hart der Streit ist, fliehen sie in den nahen Wald, nur einer bleibt zurück: Wîglâf, Weohstâns Sohn. Als er erkennt, wie hart das Feuer des Wurmes seinem Herren zusetzt, eilt er diesem zu Hilfe, in der Hand das Schwert, das Eánmund damals geführt hatte, als Weohstân ihn im Kampfe erschlug. Er erinnert seine Gefährten daran, daß sie einst beim festlichen Umtrunke ihrem Herrn gelobt hatten, sie würden ihm seine Spenden lohnen, wenn Gefahr es erfordere. Nun sei der Tag gekommen, wo Beowulf ihrer bedürfe; sie sollten ihm schnell zu Hilfe eilen. Schmachvoll sei es, nach Hause zurückzukehren, ohne den Feind getötet und den Fürsten verteidigt zu haben. Denn der habe es nicht verdient, daß er als einziger von den Kriegern der Gauten falle. Er ruft Beowulf zu, er möge sich mit aller Kraft verteidigen, und daran denken, wie er gelobt habe, bis zum Ende seine Ehre zu wahren; er komme ihm zu Hilfe.

Eben naht der Wurm von neuem, die Glut versengt sogleich Wîglâfs Schild, und auch seine Rüstung hilft ihm wenig. Da birgt er sich hinter dem Schilde Beowulfs. Dieser führt wieder einen Hieb mit seinem Schwerte, aber dieses bricht. Da greift der Wurm zum dritten Male an und beißt Beowulf in den Hals. In diesem Augenblicke stößt Wîglâf dem Drachen das Schwert in den Leib, unbekümmert darum, daß ihm die Hand verbrennt. Auch Beowulf erholt sich, er zieht den Dolch, und mitten durch schnitt der Gautenheld den Wurm.

Der Feind ist besiegt, aber Beowulf spürt, daß sein Ende gekommen ist. Er setzt sich am Felsen nieder, während Wîglâf ihn mit Wasser labt. Noch einmal gedenkt der Herrscher seines vergangenen Lebens. Kein Erbe ward ihm zuteil, doch hat er fünfzig Jahre geherrscht, ohne daß jemand gewagt hätte, gegen ihn zu streiten. Sein Gut hat er bewahrt, niemals aber war er falsch oder hat Mord an Verwandten begangen. Wîglâf soll jetzt den Schatz ans Licht tragen, damit er sich noch an ihm erfreuen könne. Als der Held den Auftrag erfüllt, sieht er in der Höhle Gefäße aus ferner Zeit, viele Helme und Armringe. Schnell rafft er etwas davon zusammen und eilt zurück, voll Sorge, ob er Beowulf noch am Leben finde. Dieser ist dem Tode nah, doch labt ihn Wîglâf nochmals mit Wasser, und nun sagt er Gott dafür Dank, daß er die Schätze noch schauen dürfe, die er am Todestage seinem Volke erstritten habe. Doch wird er nicht mehr länger leben:

Hâtađ heado-maere hlaew gewyrcean,
beorhtne äfter baele ät brimes nosan;

sê scel tô gemyndum mînum leódum
heáh hlîfian on Hrones-nässe,
þät hit sae-lîdend syddan hâtan
Biówulfes biorh, þâ þe brentingas
ofer flôda genipu feorran drîfad.

Die Helden nun heißet den Hügel mir wölben,
Wenn ich Asche geworden, am Ufer des Meeres,
Am Walfischhöft, daß weithin sichtbar
Zum Gedächtnis des Volkes das Denkmal rage.
Die Spitze nennen wohl später die Schiffer
Beowulfs Berg, die die Barken führen
Von ferne her durch die finstern Gewässer[21]).

Als letzte Gabe reicht Beowulf dann Wîglâf, dem letzten seiner Verwandten, den eigenen Halsring. Alle anderen Gesippen hat das Schicksal hinweggenommen; nun folgt er selbst. Nach diesen Worten erhebt sich seine Seele zu den Heiligen und ihrer Herrlichkeit.

Als das alles geschehen ist, wagen sich die Begleiter Beowulfs aus dem Walde hervor. Als sie zum Kampfplatze kommen, sitzt Wîglâf erschöpft bei Beowulf und müht sich vergebens, ihn nochmals ins Bewußtsein zurückzurufen. Mit harten Worten empfängt er die Pflichtvergessenen; vertan hat Beowulf seine Geschenke an sie, die ihm im Kampfe nicht halfen. Zu gering war seine eigene Hilfe, zu wenig Streiter waren im Kampfe. Erfahre man von ihrem Verhalten, so gingen sie all ihres Eigens verlustig. Denn wer edel sei, der sterbe lieber, als daß er so voll Schande lebe. Er befiehlt dann, das Geschehene zu melden, und der Bote verkündet, daß Beowulf tot ist, aber auch der Wurm, und daß neben dem Herrscher Wîglâf die Totenwache hält. Nun komme eine kriegerische Zeit, denn seit Jahren seien die Gauten verfeindet mit den Franken, aber auch mit den Schweden, und er erinnert dabei an die Kämpfe, in denen Hygelâc gefallen ist, sowie an die Kriege mit den Scylfingen. Nun sei es an der Zeit, Beowulf auf dem Holzstoße zu verbrennen. Den ganzen Schatz, den er in seinem letzten Kampfe gewann, soll man ihm mitgeben. Kein Lebender soll sich des Schatzes freuen, denn jetzt, da der Herrscher tot sei, nahe eine schwere Zeit:

Forþon sceall gâr wesan
monig morgen-ceald mundum bewunden,
häfen on handa, nalles hearpan swêg
wîgend weccean, ac se wonna hrefn
fûs ofer faegum fela reordian,
earne secgan hû him ät aete speów,
þenden hê wid wulf wäl reáfode.

Am Morgen schon
Wird künftig der Krieger den kalten Speer
Mit den Händen ergreifen, die Harfe erweckt
Die Degen nicht mehr, nur der dunkle Rabe
Krächzt über Leichen und kündet dem Adler
Vom erwünschten Fraß, den der Wolf mit ihm teilte[22]).

Auf diese Worte eilt das gesamte Gefolge zur Kampfesstätte, wo sie den toten Herrscher sehen, bei ihm aber auch den Wurm und die Schätze, die so lange nutzlos in der Erde geruht hatten. Denn Zauber hatte bewirkt, daß niemand zu ihnen den Zutritt gefunden hatte. Wîglâf weist seinen Gefährten die reichen Schätze, die immer noch im Berge ruhen, in der Zwischenzeit aber wird die Bahre gerüstet, auf der Beowulf hinweg getragen werden soll. Der Befehl ergeht, das Holz zum Leichenbrande heranzuführen, Wîglâf aber betritt mit sieben Helden aus dem Gefolge Beowulfs die Höhle, in der die Schätze ruhen, die jetzt wieder ans Licht gelangen. Der tote Wurm wird ins Meer gestoßen, der Schatz aber auf Wagen geladen und weggeführt. Den König selbst bringt man nach Hronesnäs:

Him þâ gegiredan Geáta leóde
âd on eordan unwâclîcne,
helmum behongen, hilde-bordum,
beorhtum byrnum, swâ hê bêna wäs;
âlegdon þâ tômiddes maerne þeóden
häled hiófende, hlâford leófne.
Ongunnon þâ on beorge bael-fŷra maest
wîgend weccan: wudu-rêc âstâh
sweart ofer swiodole, swôgende lêg,
wôpe bewunden — wind-blond geläg —
odþät hê þâ bân-hûs gebrocen häfde,
hât on hredre.

Dort schichteten nun den Scheiterhaufen
Die treuen Gauten dem toten Recken;
Dran hängten sie Helme und Heerschilde,
Wie geboten der Held, und blinkende Panzer.
Dann legten sie trauernd den teuren Herrn
In des Holzes Mitte, den herrlichen König.
Nun ward von den Männern ein mächtiges Feuer
Auf dem Berge entfacht, und brauner Qualm,
Vom Klagegeschrei der Krieger begleitet,
Stieg gekräuselt empor aus der knisternden Lohe
In den stillen Äther, — die sterbliche Hülle
Ward hurtig verzehrt von den heißen Gluten[23]).

Dann wird der Hügel, den Seefahrern weithin sichtbar, gewölbt. Die Asche wird in ihm beigesetzt, und der ganze Schatz, den Beowulf erbeutet hatte, in ihn versenkt. So ist das Gold den Menschen ebenso unnütz wie vorher. Seine Helden erweisen dem Toten die letzte Ehre:

þâ ymbe hlaew riodan hilde-diôre,
ädelinga bearn, ealra twelfe,
woldon ceare cwîdan, kyning maenan,
word-gyd wrecan ond ymb wer sprecan;

eahtodan eorlscipe ond his ellen-weorc
dugudum dêmdon, swâ hit gedêfe bid,
þät mon his winde-dryhten wordum herge,
ferhdum freóge, þonne hê ford scile
of lic-haman, laeded weordan.
Swâ begnornodon Geáta leóde
hlâfordes hryre, heord-geneátas,
cwaedon þät hê waere wyruld-cyninga,
manna mildust ond mon-þwaerust,
leódum lîdost ond lof-geornost.

Dann umritten den Hügel die rüstigen Helden,
Der Edlinge zwölf, die nach altem Brauch
In Liedern sangen die Leichenklage
Und den König priesen. Die kühnen Taten
Rühmten sie laut und sein ritterlich Wesen,
In Wort und Spruch sein Wirken ehrend
In geziemender Weise. Das ziert den Mann,
Den geliebten Herrn durch Lob zu erhöh'n
In treuem Sinn, wenn des Todes Hand
Aus des Leibes Hülle erlöst die Seele. –
So klagten jammernd die Krieger der Gauten
Um des Brotherrn Heimgang, die Bankgenossen,
Der am höchsten stand von den Herrschern der Erde
Als gütiger Geber, als gnädigster Fürst,
Seinen Recken ein Freund und auf Ruhm nur sinnend[24]).

2. Herkunft und Wesen

In dieser Wiedergabe von Beowulfs Lebensschicksalen und Taten wurden die christlichen Züge, die immer wieder die Stellung des Dichters dartun, mit Absicht nicht getilgt. Es wird so am besten deutlich, wie wenig diese Züge das Charakterbild des Helden berühren, der in seinem ganzen Wesen Held und Fürst in altgermanischem Sinne geblieben ist: Mit gewaltiger Stärke begabt, furchtlos und treu, frei von jedem Makel des Charakters, seinen Mannen ein freigebiger und gütiger Herr, und bereit, selbst in hohem Alter noch für die Seinen das eigene Leben einzusetzen, um das drohende Unheil abzuwenden.

Von den tapferen Taten Beowulfs heben sich drei besonders stark heraus, nämlich sein Wettkampf mit Breca, die Säuberung von Hrôdgârs Halle, und schließlich sein Drachenkampf.

Beowulfs kriegerische Taten, die ihn auch mit bestimmten geschichtlichen Ereignissen in Verbindung setzen, treten dagegen stark zurück und werden nur andeutungsweise mitgeteilt. Auch die Angaben über die Jugend des Helden sind dürftig und widerspruchsvoll, während der Bericht über seinen Tod und über seine Bestattung noch einmal einen glanzvollen Rückblick über dieses Heldenleben gewährt.

Schon oben wurde darauf verwiesen, daß der „Beowulf“ über die Jugend des Helden zwei verschiedene Auffassungen wiedergibt, die nicht miteinander vereinbar sind. Es heißt einmal, Beowulf sei schwächlich und tölpelhaft erschienen, so daß er in seiner Jugend wenig geehrt worden sei; doch habe er für diese Schmach Sühne empfangen. Nähere Angaben darüber, wie es zu dieser Wendung gekommen sei, werden nicht gemacht. Die Darstellung weist auf die wohlbekannte Vorstellung vom Aschenlieger hin[25]), der ebenfalls nach einer verachteten Jugendzeit zum glänzenden Helden wird. Während aber der Umschwung im Wesen des Helden sonst ausführlich dargestellt wird und gewöhnlich gekennzeichnet ist durch eine besondere, über das Maß des mehr oder minder Alltäglichen weit hinausgehende Heldentat, werden wir hier über diesen Wandel nur in ganz allgemeinen Redensarten unterrichtet, und es ist schwer zu unterscheiden, ob die Vorstellung vom Aschenlieger einen erst nachträglich aufgenommenen Zug bedeutet oder ob sie von Anfang an in den Zusammenhang gehört, aber infolge des Verlustes von Einzelzügen farblos geworden ist.

Auf jeden Fall geht der zweite Bericht von Beowulfs Jugend von durchaus anderen Voraussetzungen aus. Sieben Jahre ist Beowulf alt, da wird er an den Hof geholt und erfreut sich sogleich der Zuneigung des Herrschers, der ihn nicht minder liebt als seine eigenen Söhne. Der Dichter benützt allerdings nunmehr die Gelegenheit, die Geschichte vom Brudermorde zu erzählen, die sich an dieser Stelle zwanglos einfügen ließ. Beowulf kannte das Geschehen aus eigener Erfahrung, und so konnte er auch den Seelenzustand des trauernden Vaters aus unmittelbarer Anschauung schildern. Der Doppelbericht über Beowulfs Jugend hat übrigens ein Gegenstück im Berichte des „Hürnen Seyfrid“ von Sigfrids Abstammung und Jugend, da der Held nach dieser Dichtung einmal im Glanze des väterlichen Königshofes aufwächst, das andere Mal aber nach deutlichen Spuren der Findling ist, der seinen eigenen Namen nicht kennt[26]). Die Feststellung, daß in der Sigfridsage die zweite Auffassung die ursprüngliche ist, ist nicht schwer, da diese durch ausführliche Berichte bezeugt ist. Aber auch im „Beowulf“ sieht die Geschichte von der verachteten Jugend des Helden ursprünglicher aus, wie ein Restzug, dessen nähere Umstände und dessen organische Verbindung mit der Erzählung ausgefallen sind. Denn es ist kaum anzunehmen, daß eine Dichtung, die einen Helden verherrlichen will, einen derart unerfreulichen Zug einfach neu einschiebt, ohne ihn dazu zu benützen, auf diesem dunklen Grunde das Heldentum dadurch um so heller erstrahlen zu lassen, daß die Tat ausführlich berichtet ist, die den Umschwung bedeutet[27]).

Davon ist im „Beowulf“ indes nicht die Rede. Wir erfahren zwar von einer Jugendtat, vom Wettschwimmen mit Breca, aber wie sehr diese auch die Kraft und Ausdauer Beowulfs ins Licht stellt, entbehrt sie doch durchaus der tieferen Begründung, die sie über eine bloße Kraftprobe hinausheben würde, und die Art der Darstellung rechtfertigt die Auffassung, daß es sich um eine der auch sonst beliebten Angaben über gewaltige Schwimmleistungen handelt. Die Erwägungen, die dazu geführt haben, in Beowulf und seinem Gegner die Dioskouren zu sehen, sind zu allgemeiner Art und haben in den Angaben der Dichtung eine zu geringe Stütze, als daß ihnen wirkliche Beweiskraft zugebilligt werden könnte[28]). Merkwürdig ist allerdings die Behauptung Unferds, Beowulf sei im Wettstreite gegen Breca unterlegen, so daß der Held diese Angabe ausdrücklich bestreiten muß, wobei er seinen Einspruch durch eine ausführliche Darstellung des wirklichen Verlaufes stützt. Aus diesem geht hervor, daß er nicht nur Sieger blieb, sondern überdies seinem Gegner Hilfe leisten mußte, ohne die dieser kaum mit dem Leben davongekommen wäre. Durch diese Erzählung wird aber nicht nur Beowulfs Stärke, sondern auch sein heldisches Wesen ins hellste Licht gerückt, und so werden wir auch hier wieder einen Kunstgriff zu sehen haben, der es

dem Dichter ermöglicht, eine nicht unmittelbar in den Gang der Handlung verwobene Tat ausführlich darzustellen und gleichzeitig Beowulfs Seelengröße zu zeigen, da seine Hilfsbereitschaft auch dem Gegner gilt. Sollte wirklich mehr hinter dem Schwimmkampfe gegen Breca stecken, so sind wir doch nicht in der Lage, nach den vorhandenen Angaben die Ursprünge dieser Tat aufzudecken.

Die Gestalt Brecas wurde allerdings auch noch von anderer Seite her beleuchtet. Friedrich Panzer, der Zusammenhänge zwischen Beowulfs Heorotkämpfen und einem bestimmten Märchen hervorgehoben hat, mit dem von ihm so genannten „Bärensohnmärchen", glaubte Breca auch in den Zusammenhang dieses Märchens stellen zu dürfen[29]). Wir werden uns indes zunächst über die Herkunft und das Wesen des Kampfes Beowulfs gegen Grendel und dessen Mutter Klarheit zu schaffen suchen.

Panzer nannte das Märchen, aus dem nach seiner Überzeugung Beowulfs Kämpfe am Dänenhofe abgeleitet sind, das „Bärensohnmärchen" und begründete diesen Namen durch den Hinweis darauf, daß in zahlreichen Fassungen der von ihm untersuchten Märchengruppe der Held Sohn eines Bären ist, in dessen Gewalt seine Mutter gefallen war. Diese Einleitung stellt indes in dem großen Bereiche des zugehörigen Stoffes nur eine Teilerscheinung dar, und wir nennen das Märchen daher mit Rücksicht darauf, daß der Held in ihm stets einer von Dreien ist, und zwar entweder als leiblicher oder als Blutsbruder seiner Gefährten, das Dreibrüdermärchen[30]). Die Hauptzüge dieses Märchens[31]) bestehen darin, daß der Held, dem stets besondere Stärke eigen ist, auf seiner Wanderung mit zwei gewaltigen Starken zusammentrifft, dem „Baumdreher" und dem „Felsenklipperer", sich mit ihnen entweder in Güte einigt oder sie, die ihn feindlich anfallen, bezwingt und dann mit ihnen weiterwandert. An einsamer Stelle finden die drei Gefährten ein Haus, in dem sie zu bleiben beschließen. Zwei von ihnen sollen zusammen auf die Jagd gehen, um den Lebensunterhalt herbeizuschaffen, der dritte zu Hause die Wirtschaft versorgen, und zwar trifft alle der Reihe nach diese Aufgabe. Ein kleines Männchen kommt gleich am ersten Tage, verlangt von der Mahlzeit und verprügelt, schnöde abgewiesen, den Starken, der nun den hungrigen Gefährten keine Mahlzeit bieten kann, weil das Männchen das ganze Essen mitgenommen hat. Ebenso geht es dem zweiten Starken am nächsten Tage, während am dritten Tage der Held die Wirtschaft führt. Zum Unterschiede von seinen Gefährten erwehrt er sich des ungebetenen Gastes und bindet ihn außerhalb des Hauses an einem Baume fest. Die Jäger kehren heim, sehen zu ihrem Verdrusse, daß ihr Gefährte, dem sie dasselbe Schicksal gegönnt hatten, wie es ihnen widerfahren war, die Mahlzeit bereit hält, und müssen gestehen, wie es ihnen ergangen war. Als die drei Gefährten aber ins Freie treten, um nach dem Gefangenen zu sehen, ist dieser entwichen; freilich mußte er etwas von seinem Leibe zurücklassen, gewöhnlich seinen Bart, mit dem er an den Baum gebunden gewesen war; er hatte sich nur dadurch frei machen können, daß er sich den Bart ausgerissen hatte. Blutspuren zeigen den Weg seiner Flucht, der an einem Abgrunde endigt. Nun gilt es, zu erforschen, was der Abgrund in sich birgt. Einer der Starken nach dem anderen wird hinabgelassen, aber schon nach kurzer Zeit halten sie die Hitze nicht mehr aus, die ihnen entgegenschlägt, und werden auf ihre Bitte wieder in die Höhe gezogen. Als letzter unternimmt der Held das Wagnis und verbietet, ihn wieder heraufzuziehen, auch wenn er noch so sehr darum bitten sollte. So kommt er trotz der Hitze auf den Grund hinab und findet dort eine Königstochter, die von einem Drachen geraubt ist; vom Atem des Untieres stammt die Hitze in der Höhle. Der Held empfängt unten eine Waffe, mit deren Hilfe er den Drachen erschlägt — manchmal erscheinen Königstöchter und

Untiere auch in der Mehr-, so in der Dreizahl —, und nun soll er mit der befreiten Königstochter hinauf auf die Erde. Als aber die Königstochter oben ist, lassen die treulosen Gefährten den Helden unten zurück. Dieser sieht, wie eine Schlange die Jungen eines Vogels fressen will, der in einem Baume sein Nest hat. Er tötet die Schlange, der dankbare Vogel aber trägt ihn dafür auf die Erde hinauf. Da der Weg aber sehr weit ist, bedarf er unterwegs der Nahrung, die der Held mitnehmen muß. Da sie nicht ausreicht, muß er sich schließlich ein Stück aus der Wade schneiden und dem Vogel geben[32]); doch speit dieser dieses Stück, glücklich am Ziele angelangt, wieder aus, als er sieht, daß der Held hinkt.

Es folgt sodann die Auseinandersetzung des Helden mit den treulosen Gefährten, von der es verschiedene Fassungen gibt, die hier nicht mehr in Betracht kommen.

Zwischen diesem Märchen, das besonders für die deutsche Heldensage große Bedeutung gewonnen hat, und der Handlung des „Beowulf" bestehen in der Tat — das ist allgemein anerkannt — enge Zusammenhänge. Wir erkennen diese Zusammenhänge darin, daß Grendel, der wiederholt in Heorot furchtbar gehaust hat, in Beowulf seinen Meister findet, unter Zurücklassung seines Armes fliehen muß und dabei deutliche Spuren hinterläßt, sowie daß Beowulf den blutigen Spuren von Grendels Mutter folgt und dann in der Tiefe des Moores, das hier den Abgrund vertritt, mit dieser zu kämpfen hat, wobei er sich der an Ort und Stelle gefundenen Waffe bedient. Auch die Rückkehr der Dänen noch vor Beowulfs Rückkehr zur Erde gehört zweifellos hierher. Bestimmte Änderungen haben wir sicherlich auf die Eigenart der Heldensage zurückzuführen, die zwar einen dem Märchen wesensgleichen Stoff verwendet, diesen aber ihrem eigenen Wesen und Bedürfnisse nach gestaltet. Deutlich wird das vor allem darin, daß Beowulfs Gefährten sich den Dänen bei deren vorzeitiger Rückkehr nicht anschließen, sondern weiterhin ausharren, bis Beowulf tatsächlich zurückkehrt. Dasselbe gilt dafür, daß der Held für seine Rückkehr nicht fremder Hilfe bedarf, die auch gar nicht vorgesehen ist, sondern daß diese ihm aus eigener Kraft gelingt. Bei diesen Voraussetzungen mußte auch die ursprüngliche Rolle der Begleiter entfallen, in der ihnen die Aufgabe zugefallen war, den Helden aus dem Abgrunde wieder heraufzuziehen. Auch den Umstand, daß Grendel nicht erst gebunden wird und sich sodann frei macht, haben wir hierher zu rechnen, ganz abgesehen davon, daß sich an dieser Stelle Einflüsse anderer Art zeigen, von denen noch zu sprechen sein wird.

Während im Märchen der Gegner, der die drei Gefährten in ihrer Behausung aufsucht, äußerlich schwächlich erscheint, was im Gesamtzusammenhange darum wichtig ist, weil so sein Sieg über die gewaltige Kraft des Felsenklipperers und Baumdrehers um so mehr hervortritt, ist der Grendel des „Beowulf" ein Riese. Auch das könnte man damit in Verbindung bringen, daß die Heldensage eben die riesische Gestaltung des Gegners vorgezogen habe, zumal ja der vorhergehende Kampf mit den Blutsbrüdern fehlt, wenn nicht ein Parallelbericht auf einen anderen Weg führte.

Von solchen Parallelberichten hat man zwei angeführt; einer von ihnen ist der Kampf Bǫdvar-Biarkis gegen das Untier am Hofe Hrólf Krakis, der zweite der Bericht der Grettissaga von einem gleichartigen Kampfe ihres Helden[33]). Für Gestalt und Taten Bǫdvar-Biarkis wurde oben gezeigt, daß der angenommene Zusammenhang in Wahrheit nicht besteht[34]); anderes gilt dagegen für die Tat Grettis.

Grettir ist geächtet[35]) und muß stets vor seinen Feinden auf der Hut sein. Dennoch begibt er sich nach dem Hofe Sandhaugar, als er hört, daß es dort nicht geheuer ist. Zur Weihnachtszeit

ist dort der Bauer verschwunden, ohne daß man wüßte, wie es damit eigentlich zugegangen ist. Ein Jahr darauf geht es einem Knechte ebenso; an der Tür sieht man einige Blutspuren, und man glaubt, daß Unholde den Bauern sowie den Knecht geholt hätten.

Grettir kommt am Weihnachtsabende unter dem Namen Gestr auf den Hof. Während die Hausfrau zur Messe gehen soll, will er im Hause bleiben. Er hilft ihr und ihrem Sohne über den mächtig angeschwollenen Fluß, in dem Eis treibt, und setzt sich dann in der Stube zum Essen. Er macht in dieser aus den Einrichtungsstücken eine Scheidewand, hinter der sich die Hausleute aufhalten müssen, während er selbst in dem der Türe zu gelegenen Teile verbleibt, wo er sich niederlegt, ohne die Kleider abzulegen. Ein Licht brennt in der Stube. Gegen Mitternacht hört Grettir draußen Lärm, und eine Riesin betritt die Stube, die in der einen Hand ein Messer, in der anderen einen Trog hält. Als sie Grettir erblickt, springt sie sogleich auf ihn zu, Grettir aber packt sie und ein furchtbarer Ringkampf beginnt, in dessen Verlaufe die Riesin Grettir aus der Stube hinauszerrt. Sie schleppt ihn auf ihren Schultern zu dem Flusse an eine Stelle, wo dieser einen Wasserfall bildet, unter dem eine mächtige Kluft ist. Um nicht hinabgestürzt zu werden, bietet Grettir nochmals alle Kräfte auf; er bekommt einen Arm frei, zieht sein Schwert und haut mit diesem der Riesin den rechten Arm ab. Da stürzt diese sich in die Kluft hinab, und Grettir bleibt ermattet an Ort und Stelle liegen. Erst am Morgen geht er ins Haus und legt sich zu Bett; er ist am ganzen Leibe geschwollen und blau.

Als die Hausfrau am nächsten Morgen zurückkehrt, erkennt sie die Spuren des heftigen Kampfes, und Grettir erzählt ihr, was sich zugetragen hat. Er sagt ihr auch seinen wahren Namen und verlangt, sie möge ihm den für die Gegend zuständigen Priester Stein holen; er wolle mit ihm reden. Dieser kommt tatsächlich, schenkt aber Grettis Versicherung, die verschwundenen Männer seien von einer Riesin in die Kluft unter dem Wasserfalle geworfen worden, keinen Glauben und geht wieder nach Hause. Grettir wird von der Bäuerin gepflegt. Die Saga schiebt im übrigen die Mitteilung ein, nach der Meinung der Ortsbewohner habe sich die Riesin nicht, wie Grettir erklärt habe, in den Wasserfall gestürzt, sondern sie sei bei Tagesanbruch in Stein verwandelt worden und zersprungen, als Grettir ihr den Arm abgehauen hatte.

Als es wieder Weihnachten wird, verlangt Grettir von dem Priester Stein, er möge, da er ihm keinen Glauben schenke, mit ihm zum Wasserfalle gehen. Der Priester erfüllt Grettis Verlangen, der sich an einem Seile in die Kluft unter dem Wasserfalle hinablassen will; der Priester aber soll das Seil behüten, das an einem Pfahle befestigt wird. Wirklich springt Grettir hinab und kommt in eine hinter dem Wasserfalle gelegene große Höhle, in der er einen Riesen sitzen sieht. Grettir ist mit einem Schwerte bewaffnet, der Riese aber ergreift, sobald er des Gegners ansichtig wird, eine Waffe, die als „heptisax" bezeichnet und als „Schaftschwert" erklärt wird, mit dem man sowohl schlagen als auch stechen könne. Grettir schlägt diese Waffe mit einem Hiebe seines Schwertes entzwei, und jetzt greift der Riese nach dem Schwerte, das hinter ihm in der Höhle hängt. In diesem Augenblicke versetzt ihm Grettir den Todeshieb, und die blutigen Eingeweide des Riesen treiben in den Strom hinaus. Der Priester oben sieht, wie das Wasser sich blutig färbt, glaubt, Grettir sei tot, und begibt sich hinweg. Grettir dagegen tötet den Riesen vollends, untersucht die Höhle und ihre Schätze und findet in ihr die Gebeine von zwei Menschen. Er legt diese in einen Sack und begibt sich dann zum Seile, an dem er rüttelt, weil er glaubt, Steinn sei noch da. Da er aber bald erkennt, daß dieser weggegangen ist, klimmt er allein zur Höhe hinauf. Den Sack mit Gebeinen legt er bei der von Stein betreuten Kirche nieder, und als die beiden

später zusammentreffen, meint er, Steinn habe wenig auf das Seil geachtet, und der Priester muß das zugeben. Allgemein herrschte aber die Überzeugung, daß an dem Verschwinden der Menschen die Unholde die Schuld getragen hätten und daß das Aufhören dieser Plage Grettir zu verdanken sei.

Dieser Bericht zeigt ebenso wie Abweichungen auch solche Übereinstimmungen mit dem vom Grendelkampfe im „Beowulf", daß ein Zusammenhang beider Erzählungen außer Frage steht. Es ist überdies wichtig, daß der „Beowulf" hier, die Saga dort einzelne Züge enthält, die dem Märchen näherstehen, während bestimmte andere Züge hier wie dort in gleicher Weise von den Gestalten und von der Handlung des Märchens abstechen. Das gilt zunächst dafür, daß in beiden Fällen ein riesenhaftes Wesen auftritt und Menschen verschleppt. Dem Troge der isländischen Erzählung entspricht Grendels Handschuh, denn beides ist offenbar zur Aufnahme der Beute bestimmt; von Grendels Handschuh wird das ausdrücklich berichtet, während Panzers Annahme, der Trog entspreche dem Napfe, in dem das „Erdmännchen" des Dreibrüdermärchens die Speise hinwegtrage[36]), allzusehr dem Streben nachgeht, unmittelbare Gemeinsamkeiten mit dem Verlaufe des Märchens aufzuspüren, und dem Wesen der Gesamtlage nicht entspricht: Das Messer in der einen, der Trog in der anderen Hand sagen deutlich genug aus, daß die Beute mit dem Messer getötet und im Troge hinweggeschafft werden soll. Die Vorstellung vom Menschenfresser, die dem Märchen nicht angehört, ist deutlich in der Saga ebenso wie im „Beowulf" zu erkennen. Eine weitere Gemeinsamkeit stellt der verlorene Arm dar, wenn sich auch die beiden Berichte nicht unwesentlich voneinander entfernen – hier wird der Arm in der Halle selbst ausgerissen, dort unmittelbar über dem Abgrunde mit dem Schwerte abgehauen –, und noch deutlicher wird der Zusammenhang in dem weiteren Berichte, wie der Held unten auf dem Grunde ein zweites Wesen vorfindet, das er tötet. Daß die Übereinstimmung nicht allgemeiner Art ist, ergibt sich daraus, daß dem „heptisax" der Saga ein „haeftmēce" des „Beowulf" entspricht[37]). Während aber im „Beowulf" der zweite Kampf des Helden dadurch hervorgerufen wird, daß an Stelle des toten Grendel dessen Mutter in Heorot einbricht, um den Sohn zu rächen, weiß die Saga davon nichts und läßt Grettir lediglich darum in die Höhle hinabsteigen, um die Wahrheit seiner Angaben zu beweisen und zu erkunden, was die Höhle enthält. In der Saga fehlt also der Zug von der Rache, die für die tödliche Verletzung des Unholdes genommen werden soll. Im „Beowulf" gewinnt der Held in der Behausung seiner Feindin die Waffe, mit der allein sie erschlagen werden kann, während dieser Zug in der Saga verwischt ist. Es ist dort davon die Rede, daß der Riese, nachdem Grettir ihm das „Schaftschwert" zerhauen hat, nach dem hinter ihm hangenden Schwerte greift, im selben Augenblicke aber den Todesstreich empfängt. Mit den Waffen, die in diesem Zusammenhange eine Rolle spielen, hat es aber noch seine besondere Bewandtnis. Im „Beowulf" ist der Held bei seinem Unternehmen mit dem Hrunting bewaffnet, der dann allerdings versagt. Dieses Schwert wird als „haeftmēce" bezeichnet, und dem entspricht der Ausdruck „heptisax" in der Saga. Das ist aber die Waffe des Riesen, die Grettir zerschlägt. Es handelt sich um einen in beiden Quellen wiederkehrenden Ausdruck, was nur dadurch erklärbar ist, daß der so bezeichneten Waffe eine besondere Bedeutung zugekommen sein muß. Besitzer dieser Waffe ist nach der Saga aber der Riese, und damit scheint der ursprünglichere Bestand gegeben zu sein. Denn dann ist der „haeftmēce" eben die Waffe, die der Held in der Behausung des Unholdes gewinnt. Daß Grettir die Waffe zerhaut, widerspricht ebenso wie das Dasein eines weiteren Schwertes von vornherein dem Ablaufe der hierher gehörigen Überlieferungen und ist nur daraus

zu erklären, daß der Sagamann über die ursprünglichen Zusammenhänge nicht mehr Bescheid wußte; es handelt sich offensichtlich um einen zur Ausschmückung ersonnenen Zug. Im übrigen steht die Saga dem Märchen in manchen Zügen näher als die englische Dichtung. Hierher gehört, daß Grettir sich eines Seiles bedient, um seine Rückkehr zu sichern, und daß er einen Gefährten mitnimmt, der auf das Seil achten soll, aber vorzeitig seinen Platz verläßt. Die Abweichungen bestehen darin, daß aus den zwei Gefährten des Märchens einer geworden ist und daß dieser nicht mit böser Absicht, sondern darum Grettir im Stiche läßt, weil er diesen tot glaubt. Diese Begründung findet sich auch im „Beowulf" und zeigt wieder die nahe Verwandtschaft beider Quellen. „Beowulf" und Saga haben demnach bestimmte Abweichungen vom Märchen gemeinsam. Wenn aber die Saga die besondere Waffe, die „heptisax" heißt, als Eigentum des Riesen nennt, kann sie in diesem Falle nicht aus dem „Beowulf" schöpfen, der hier auf späterer Stufe steht. Zu demselben Schlusse führen die oben angeführten Züge, in denen die Saga dem Märchen nähersteht als die Dichtung von Beowulf, die ihrerseits genau weiß, daß die Riesin nur mit ihrem eigenen Schwerte getötet werden kann. Diese Lage ist nur so zu erklären, daß keine gegenseitige Abhängigkeit dieser beiden Quellen besteht, sondern daß beide aus einer gemeinsamen Vorlage schöpfen, die in jedem Falle Änderungen erfahren hat. Dieser gemeinsamen Quelle gehört an, daß ein Unhold auf Menschenraub ausgeht, endlich aber seinen Meister findet, der ihn eines Armes beraubt und so seinen Tod bewirkt. Auch die Waffe, hier als „haeftmêce", dort als „heptisax" wiedergegeben, stammt aus ihr. Es handelt sich um ein Paar verschiedenen Geschlechtes, das im „Beowulf" als Mutter und Sohn bezeichnet wird, während die Saga, die sich über die Art der Verwandtschaft nicht äußert, am ehesten an ein Ehepaar denken läßt. Die Rollen von Mann und Frau sind in den beiden Quellen vertauscht, worauf kein großes Gewicht zu legen ist. Neben den Gemeinsamkeiten sind auch Abweichungen festzustellen, und zu diesen gehört vor allem, daß Beowulfs zweiter Kampf auf den Rachezug von Grendels Mutter zurückgeht, ja durch diesen geradezu erzwungen wird, während die Saga von diesem Zuge nichts weiß und Grettis Abstieg in die Höhle damit begründet, daß der Held dem Priester seine Angaben beweisen will.

Die wichtigste Abweichung vom Verlaufe des Märchens bedeutet der menschenfressende Unhold, der in die Behausungen der Menschen einbricht, bis er dort seinen Meister findet. Spielt nun auch dieser Unhold dadurch, daß der Held auf seinen Spuren in die Höhle hinabsteigt — der „Beowulf" verwischt diese Zusammenhänge übrigens durch den Raubzug von Grendels Mutter —, im Aufbau der Erzählung die Rolle des „Erdmännchens", so verlangt doch sowohl die Wesensänderung als auch besonders die durch die Mutter Grendels geübte Rache eine Erklärung. Dieser bringt uns eine in diesem Zusammenhange noch nicht beachtete deutsche Quelle näher. Diese Quelle ist der „Sigenot", auf dessen Verbindung mit dem Dreibrüdermärchen sowie mit der Überlieferung von Beowulf schon bei anderer Gelegenheit verwiesen wurde[38]). Sigenot wird als Riese geschildert, der an Dietrich von Bern seinen Verwandten Grîm zu rächen hatte. Dietrich hatte ihn schlafend gefunden und geweckt; Sigenot aber hatte sogleich erkannt, daß er den Töter Grîms vor sich hatte und Dietrich zum Kampfe gestellt. Er überwand ihn und schleppte ihn in seine Behausung, wo er ihn in einen „holen stein" warf. Er zog sodann neuerlich aus, um Hildebrand dasselbe Schicksal zu bereiten, überwand diesen auch wirklich und zerrte ihn am Barte zu dem „holen steine", um ihn seinem Herrn nachfolgen zu lassen. Hildebrand sieht im letzten Augenblicke das Schwert seines Herren an der Wand, und mit diesem erschlägt er Sigenot. Dann knüpft er aus seinen Kleidern ein Seil zusammen, das seinem Herrn aus der Höhle helfen soll. Dieses

reißt aber, und Dietrich tut einen schweren Fall. Hildebrand gibt dennoch die Hoffnung auf Rettung nicht auf. Er findet einen schlafenden Zwerg, den er am Barte packt und nicht eher losläßt, ehe er ihm nicht eine Leiter gibt, die einst Grîm gehört hatte; auf ihr steigt Dietrich empor.

Mit dem Kampfe Dietrichs und Hildebrands gegen Sigenot steht der beider Helden gegen Grîm und dessen Weib Hild in Verbindung, von dem das Eckenlied, aber auch die Thidrekssaga berichtet, die eine geordnete Erzählung bietet. Der Zwerg Alfrik wird von König Thidrek gefangen und erhält seine Freiheit nur unter der Bedingung, daß er das Schwert Nagelring herbeischafft, das er selbst einst für Grîm geschmiedet hatte; dieses Schwertes bedarf Thidrek, um Grîm und Hild zu besiegen und sich der Schätze der beiden zu bemächtigen. Der Zwerg schafft wirklich das Schwert herbei und zeigt sodann den Gefährten den Weg zu Grîms Erdhause. Grîm und Hild stellen sich den Eindringlingen entgegen und Hild bedrängt Hildebrand schwer, aber Dietrich erschlägt mit Nagelring zuerst Grîm und dann Hild.

Auf dieser Erzählung baut der „Sigenot“ insoferne auf, als der Riese an Dietrich Grîm, der sein Verwandter ist, rächen will. Man hat dem „Sigenot“ selbständige Bedeutung abgesprochen und angenommen, daß er aus dem Eckenliede und einer Hildegrîmdichtung, der zu erschließenden Vorlage der Thidrekssaga, abgeleitet sei[39]). Aber der Ablauf des Kampfes zwischen Hildebrand und Sigenot entspricht dem Kampfe zwischen Grettir und der Riesin so genau, daß ein Zusammenhang bestehen muß[40]), und der Zug, daß Sigenot an Dietrich einen Verwandten zu rächen hat, fügt sich zum Rachezuge von Grendels Mutter. Wenn also auch das Schwert, mit dem Hildebrand den Riesen erschlägt, ursprünglich dessen eigene und nicht Dietrichs Waffe war, was dem Tode Grîms durch den Nagelring entspricht, so fallen dennoch Züge von wesentlicher Bedeutung wie der von der Rache für Grîms Tod und von der Höhle, in die Dietrich geworfen wird und in die Hildebrand ihm nachfolgen soll, aus dem Rahmen der angeblichen Vorlagen durchaus heraus und beweisen damit die Selbständigkeit des Stoffes. Auf die Beziehungen der Sage von Grîm und Hild zum Dreibrüdermärchen hat schon Friedrich Panzer verwiesen[41]). Auch hier tötet der Held ein Riesenpaar, was allerdings nicht in voneinander zeitlich getrennten Einzelkämpfen, sondern beim selben Anlasse geschieht, wie auch im Dreibrüdermärchen der Held häufig gegen mehrere Gegner zu kämpfen hat. Sigenots Streben ist so wie das von Grendels Mutter darauf gerichtet, für einen Verwandten Rache zu nehmen, und wenn die Leiter, auf der Dietrich emporsteigt, einst Grîm gehört hatte, so führt das zum Schlusse, daß Grîms und Sigenots Behausung ein und dieselbe gewesen seien. Der von Dietrich erschlagene Grîm und sein Rächer haben also genau so wie Grendel und seine Mutter oder das Riesenpaar in der Grettissaga denselben Schlupfwinkel, und das führt darauf, daß Sigenot eine andere Gestalt ersetzt hat, nämlich den ursprünglich überlebenden Teil des Riesenpaares.

Nicht nur die Thidrekssaga kennt den Zwerg des Dreibrüdermärchens, sondern, wie an anderem Orte gezeigt wurde[42]), auch der „Sigenot“. Das bedeutet eine Bewahrung ursprünglicher Züge, die in den nordischen Quellen nicht mehr erhalten sind, wo das „Erdmännchen“ durch einen Riesen oder eine Riesin ersetzt ist, und ein weiterer Unterschied ist dadurch gegeben, daß der Kampf in der Höhle nach „Beowulf“ und Saga nach der Verstümmelung des Unholdes stattfindet, während in der deutschen Quelle der Rachezug diesen Kampf bereits voraussetzt. Das ist auch in anderen Überlieferungen so. Hierher gehört neben dem „Sigenot“ das Eckenlied, wo Birkhild nach dem Tode ihres Sohnes Ecke an Dietrich Rache zu nehmen versucht[43]), und dasselbe gilt für russische Überlieferungen, in denen der Zug von der Rache ebenfalls mit dem Dreibrüdermärchen verbunden

ist. Im Märchen von „Iwan Kuhsohn dem Sturmritter“[43a]) versuchen sich erst die Gattinnen der drei vom Helden erschlagenen Drachen zu rächen und schließlich dessen Mutter, die sich in ein Schwein verwandelt, das die Gefährten Iwans verschlingt, von diesem selbst aber getötet wird, nachdem er den Unhold gezwungen hat, seine Beute wieder von sich zu geben. Etwas abgewandelt ist der Zug von der Rache im Märchen „Die beiden Soldatensöhne Iwan“[43b]), wo die Schwester der besiegten Drachen einen der beiden Helden nach dem anderen verschlingt. Wichtig ist, daß dieser Zug in der deutschen Überlieferung ebenso wie im „Beowulf“ im Zusammenhange des Dreibrüdermärchens steht, wodurch die auch sonst festzustellenden Beziehungen von dieser Seite her ebenfalls erhärtet werden.

Im „Beowulf“ folgt allerdings die Rache nicht auf den Kampf in der Höhle, wo der Riese oder Drache getötet wird, sondern der Tod des Unholdes ist auf den Verlust zurückgeführt, den sonst das „Erdmännchen“ erleidet; für diese Tat sucht sich die Mutter Grendels zu rächen, und der Kampf in der Höhle ist auf sie übertragen. Diese Änderungen müssen ebenfalls bestimmte Gründe haben. Wir können diese von dem Zuge her feststellen, daß dem Menschenräuber ein Arm ausgerissen oder abgehauen wird.

Dieser Zug findet sich sonst nämlich, wenn wir von dem gleichartigen, wohl aus derselben Quelle stammenden Berichte der Hadingsage absehen[43c]), ausschließlich in irischen Überlieferungen, deren eine schon von Panzer herangezogen wurde[44]). Die Zahl der Beispiele wurde von Dehmer noch vermehrt, und er konnte auch Fassungen beibringen, in denen auf die Tötung oder Verstümmelung des Unholdes das Eingreifen von dessen Mutter folgt[44a]). So töten Fionn und Lorcán die „wilden Krieger“, die der König gegen sie aufgeboten hat, und darauf kommt nachts ein Frauenarm durch den Kamin, der Lorcán greifen will. Der Arm wird abgehauen; er gehörte der Mutter der „wilden Krieger“, die der König ausgesandt hatte.

Wichtiger ist noch eine andere Erzählung. Der Held ist in einen Hund verwandelt und wird bei einem Könige aufgenommen, dessen Kinder stets in der Nacht ihrer Geburt verschwinden; so ist es schon mit acht Knaben und drei Mädchen gegangen. Als das zwölfte Kind geboren wurde, sollte der verwandelte Held bei ihm wachen und wurde an die Wiege gebunden. Er beißt eine Hand ab, die das Kind fassen will, fällt dann aber in Schlaf. Als er erwacht, sind er und die Wiege mit Blut besudelt und sowohl das Kind als auch die Hand verschwunden. Er wird verdächtigt, das Kind gefressen zu haben, doch hält ihn der König für schuldlos und läßt ihn los. Der Held spürt ein Gemach und in diesem eine Truhe auf, in der das schlafende Kind und die abgebissene Hand gefunden werden. Das Kind verschwindet indes neuerlich, und der Held findet es im Hause seiner Frau. Er gewinnt seine Menschengestalt zurück und will das Kind dem Könige zuführen. Auf der Reise findet er auf einer sonst menschenleeren Insel ein Haus, in dem eine Hexe wohnt. Da er im Nebenraume jemanden stöhnen hört, gibt er sich als Arzt aus und erfährt, dem Sohne der Hexe habe ein Hund die Hand abgebissen. Er läßt sich zum Kranken führen, da er erkannt hat, wen er vor sich hat, und findet den Arm des Kranken bis zur Schulter hinauf geschwollen. Gegen das Versprechen, den Kranken zu heilen, waren ihm acht Knaben und drei Mädchen zugesagt worden. Das sind die vorher verschwundenen Königskinder, und nachdem der Held den Unhold getötet hat, bringt er alle zwölf Kinder dem Könige.

Diese Erzählungen haben so wenig wie die weiteren in Betracht kommenden Parallelen Gemeinsamkeiten mit dem Dreibrüdermärchen. Wohl aber kennen sie den verstümmelten Arm, und in der zweitgenannten Erzählung kommt hinzu, daß die abgebissene Hand ebenso verschwindet

wie Grendels Arm, den dessen Mutter bei ihrem Rachezuge mitnimmt. Auch hier kommt als Räuberin des Kindes und für die Wegnahme des Armes nur die Mutter des Unholdes in Betracht.

Von diesen Zügen abgesehen entfernen sich die irischen Quellen in ihrem Verlaufe von dem des „Beowulf" und der Grettissaga ebenso wie von dem des Dreibrüdermärchens, und neben den auffällig ähnlichen Zügen sind die ebenso wie der Gesamtablauf durchaus abweichenden nicht zu übersehen. Das bedeutet aber, daß der Zug vom Abhauen des Armes, der an die Stelle des Bartverlustes beim „Erdmännchen" getreten ist, ebenso wie der von der Mutter, die dann diesen Arm mit sich nimmt, aus irischer Quelle stammt. Überdies wurde die Anordnung der einzelnen Züge sowie der gesamte Ablauf des Geschehens von dieser Seite her beeinflußt; während sonst auf die Erlegung des Unholdes beim Kampfe in dessen Höhle der Rachezug folgt, ist im „Beowulf" das Erdmännchen durch diesen Unhold, der Bartverlust durch den des Armes ersetzt und der Kampf in der Höhle ist von dem mit dem Unholde oder Drachen auf den mit dessen Mutter übertragen, die den Sohn rächen wollte und bei ihrem Rachezuge den Arm des Todgeweihten mit sich nahm.

In der Grettissaga fehlt der Rachezug und das Mitnehmen des Armes durch den Rächer; da aber der abgehauene Arm der Riesin auf eine auch im „Beowulf" wirksame Quelle hindeutet, ist das wohl damit zu erklären, daß unter dem Einflusse des klaren Ablaufes des Dreibrüdermärchens der hier sich nicht einfügende Zug ausgeschieden wurde.

Über den Einfluß von Einzelzügen geht demnach die Bedeutung der irischen Parallelen nicht hinaus. Für den Grendelkampf kommt vielmehr als letzte Grundlage eine deutsche Quelle in Betracht, die deutliche Spuren in den Abenteuern Dietrichs von Bern mit Grim, Hild und Sigenot hinterlassen hat, mit dem Dreibrüdermärchen in Beziehung steht und den wichtigen Zug enthält, daß der zur Befreiung einer Gefangenen führende Drachenkampf durch einen der Gewinnung von Schätzen dienenden Kampf gegen einen Unhold riesischer Art ersetzt ist, sowie daß überdies ein naher Verwandter des Besiegten den Versuch macht, sich zu rächen. Im Norden wurde das zwergenhafte „Erdmännchen" durch einen menschenfressenden Unhold ersetzt, der so lange Menschenraub betrieb, bis ein Stärkerer ihm Einhalt gebot. Wie sonst der Zwerg seinen Bart oder einen anderen Leibesteil einbüßt, verliert hier der Unhold einen Arm, was zu seinem Tode führt. Der Rachezug des überlebenden zweiten Unholdes, der einst auf den dem Dreibrüdermärchen entsprechenden Kampf in der Höhle folgte, wurde nun mit dieser tödlichen Verwundung in Beziehung gesetzt, und der in der Vorlage dem Höhlenkampfe nachfolgende Rachezug ging nun diesem als Raubzug voraus. Die riesische Art des Störenfriedes hat in dämonologischen Vorstellungen, wie sie besonders in der Islandsaga belegt sind, ihre Wurzel, und der für die Beute bestimmte Behälter, den Grendel ebenso wie die Riesin der Grettissaga mit sich führt, erinnert an Gestalten wie den „Klaubauf" und seine Verwandten, die ebenfalls einen für die Beute bestimmten Korb oder Sack mit sich führen[45]).

Für die Kämpfe Beowulfs mit Grendel und dessen Mutter ergibt sich demnach, daß sie nicht ohne weiteres als Umarbeitung einer märchenhaften Vorlage aufgefaßt werden dürfen. Die Zusammenhänge mit dem Dreibrüdermärchen bestehen allerdings durchaus zurecht, und die aus diesem Märchen bekannten Züge finden sich in den deutlich erkennbaren Vorstufen in weit größerer Reinheit als im „Beowulf". Wie die letzte Grundlage der Grendelkämpfe ausgesehen haben mag, ist allerdings nicht mehr feststellbar, denn die hierher gehörigen Dichtungen aus dem Sagenkreise um Dietrich von Bern sind nur mehr letzte, auf sehr später Stufe stehende Ausläufer einer Überlieferung, deren hohes Alter durch den „Beowulf" zur Genüge dargetan ist.

Panzer hat allerdings den Versuch gemacht, weitere Spuren des Dreibrüdermärchens in der Fabel des „Beowulf" festzustellen. Es handelt sich dabei indes nur um Vermutungen, für die kein schlüssiger Beweis zu erbringen ist. Hierher gehört es, wenn er Breca als einen der treulosen Gefährten anspricht und dabei unter Hinweis darauf, daß es sich ursprünglich um einen „stânbreca" gehandelt haben könnte, auf die Gestalt des Felsenklipperers verweist. Auch Unferd gilt ihm als einer dieser Gefährten[46]), wobei er sich darauf stützt, daß ausdrücklich betont wird, Unferd habe es nicht gewagt, Grendels Mutter in ihren Bereich zu verfolgen, was aber keine ausreichende Begründung von Panzers Annahme bedeutet. Die Gestalt Unferds hat übrigens noch eine andere Deutung gefunden, da Axel Olrik in ihm den treulosen Ratgeber sehen wollte, der dem Bikki oder Sibich der Ermanerichsage entspreche[47]). Nun hat Unferd mit diesem Ratgeber zwar gemeinsam, daß er Streit zu erregen sucht, aber das Bezeichnende ist, daß ihm sein Vorhaben nicht gelingt, so daß also seine Stellung im Gefüge der Handlung eine völlig andere ist als die des bösen Rates der Reichsgründersage. Seine wahre Aufgabe besteht lediglich darin, Beowulfs frühere Heldentaten ins rechte Licht zu setzen, indem er, diese zunächst verkleinernd, dem Helden den Anlaß dazu gibt, den wirklichen Verlauf eingehend zu berichten. Das sieht also weit mehr wie ein Kunstgriff des Dichters denn wie alte Überlieferung aus. Es wird zwar auf eine frühere Untat Unferds, auf einen Brudermord, hingewiesen, was die Möglichkeit offen läßt, daß es wirklich eine Erzählung gegeben haben könnte, in der Unferd eine Rolle spielte. Aber da uns dafür jeder Anhaltspunkt fehlt, kommen wir über diese Möglichkeit nicht hinaus. Wichtiger ist Panzers Hinweis darauf, daß Grendels Unwille durch das fröhliche Treiben in der neu erbauten Halle erregt wird und daß seine Überfälle damit im Zusammenhange stehen[48]). Es handelt sich dabei allerdings um einen Zug, der weniger im Märchen als in der Volkssage verbreitet ist. Andere Fassungen dieses Zuges besagen, daß das Menschenhaus gerade über der Wohnung der Unterirdischen steht und diese schwer belästigt, was zur Folge hat, daß sie sich bemühen, den Bau rückgängig zu machen[49]). Es dürfte sich dabei um einen der jüngsten Ansätze im Rahmen der Handlung des „Beowulf" handeln, der zur Begründung der Überfälle Grendels vom Dichter eingefügt wurde.

Auf sehr später Stufe steht auch das, was über Grendels Herkunft und Wesen gesagt wird. Hier werden Vorstellungen aus dem Alten Testamente unbedenklich eingeführt, da Grendel ebenso wie die „Giganten", die Elben, Riesen und bösen Geister ein Nachkomme Kains gewesen sei, an dessen Kindern Gott die Untaten Kains dadurch gerächt habe, daß er sie aus der Gemeinschaft der Menschen entfernt habe. Hier klingt derselbe Gedanke an, der sich in dem Berichte des Jordanes von der Entstehung der Hunnen findet, da diese ebenfalls von Frauen abstammen, die aus dem Kreise der Menschen verbannt waren[50]).

Nach der Schilderung der Dichtung liegt zwischen Beowulfs Taten in der Halle des Dänenkönigs und seiner zweiten großen Tat, seinem Drachenkampfe, ein Zeitraum von fünfzig Jahren. Vieles hat sich in der Zwischenzeit geändert. Hygelâc ist im Kampfe gefallen, und ebenso sein Sohn Heardrêd, und Beowulf, der von Mutterseite her dem Herrschergeschlechte angehört, hat die Königswürde erlangt. Unter seiner Herrschaft folgen auf die frühere Kampfzeit lange Friedensjahre, die nicht durch den Einbruch menschlicher Feinde, sondern durch das Wüten eines Drachen beendet werden.

Daß Beowulfs Drachenkampf nicht, wie man vermuten könnte, aus dem Zusammenhange des Dreibrüdermärchens stammt und einfach an anderer als der ursprünglichen Stelle eingefügt wurde, hat bereits Panzer nachgewiesen[51]), der gezeigt hat, daß sich in der Erzählung von

Beowulfs Drachenkampfe zwei verschiedene Vorstellungen mischen. Den Anlaß dazu, daß der hochbetagte Beowulf zum Kampfe gegen den Wurm auszieht, gibt, daß dieser Land und Leute auf das schwerste schädigt. Die Lage ist also ganz ähnlich wie die, die Ortnit dazu bewegt, den Kampf gegen den Wurm aufzunehmen, der aus den tückisch ins Land gesandten Dracheneiern erwachsen ist. Auch Ortnit will den Kampf ebenso wie Beowulf ganz allein bestehen, aber dieser nimmt doch sein Gefolge mit auf den Weg, wenn er auch ausdrücklich auf dessen Hilfe verzichtet. Der weitere Verlauf ist dann aber völlig anders. Ortnit kostet sein Wagnis das Leben, ohne daß ihm Erfolg beschieden gewesen wäre, während Beowulf noch im Tode das Bewußtsein des Sieges hat. Der Wurm aber, gegen den er kämpft, ist ein Schatzhüter, und ein Diebstahl an diesem Schatze hat überhaupt erst das Wüten des Untieres heraufbeschworen. Auch des Schatzgewinnes kann sich der sterbende Beowulf noch freuen, wenngleich er nicht um dieses Gutes willen ausgezogen ist. Den Schatz hatte sich der Drache nach dem Tode von dessen Besitzer einfach angeeignet und wachte seitdem eifersüchtig darüber. Panzer hat hier mit Recht festgestellt, daß der Drache niemand anderer als der letzte Besitzer des Schatzes ist[52]), so wie Fafnir sich in einen Drachen verwandelt, um das Gold für sich behalten zu können, das die Asen als Otterbuße bezahlt hatten. Der Schatzhüter, dem seine Reichtümer entrissen werden sollen, und der Landschädiger, gegen den der Fürst als Schutzherr seines Landes auszieht, haben miteinander an sich wenig gemein, und die Verbindung ist hergestellt durch den Diebstahl des Mannes, der durch Zufall den Schatz entdeckt und sich etwas davon angeeignet hat, um damit die Gunst seines Herren zu erkaufen, der wohl Beowulf selbst gewesen sein mag. Diesem Diebe, der den Zorn des Untieres herausfordert, haben wir sagengeschichtlich keine besondere Bedeutung beizumessen. Auch der Schatz spielt im Gesamtzusammenhange keine wichtige Rolle, und wenn auch sein Anblick den sterbenden Beowulf erfreut, so war es diesem doch nicht um den Schatz, sondern um die Befreiung des Landes und seiner Bewohner von den Untaten des Wurmes gegangen.

Das bedeutet, daß wir trotz der Mischung verschiedenartiger Vorstellungen ursprüngliches, von vornherein in den Zusammenhang gehöriges und erst nachträglich herangezogenes Gut voneinander trennen können. Als älteste Schicht bleibt die Überlieferung von dem Helden, der auszieht, um sein Land von der ständigen Verwüstung und Bedrohung durch ein Untier zu befreien, auch wirklich den Sieg davonträgt, aber schließlich das eigene Leben einbüßt. Der Vergleich mit dem Kampfe, den Thórr gegen den Midgardswurm zu bestehen hat, rückt die Bedeutung dieser Tat in das rechte Licht, und Friedrich Panzer hat noch weitere Überlieferungen herangezogen, die zeigen, wie weit diese Vorstellungen verbreitet sind. Das wird besonders bei den Sagen deutlich, in denen der Gegner des Drachen ein eigens zu diesem Zwecke herangezogenes Tier, vor allem ein Stier, ist, und man kann in diesem Zusammenhange auch an das Roß erinnern, das in der Dietrichsage aufgezogen wird, um zur rechten Stunde den Kampf gegen Witege zu bestehen[53]). Denn hier überall handelt es sich um die in ihrer Ausprägung durchaus selbständigen, aber auf dieselben Grundlagen zurückgehenden Ausläufer ein und derselben Vorstellung.

Beowulf läßt sich, nachdem sein eigenes Heim von dem Drachen zerstört ist, einen eisernen Schild schmieden, weil er fürchtet, ein Holzschild würde ihn nicht schützen. Es wird sodann ausdrücklich betont, daß es ihm nicht heldenhaft erschienen sei, den Wurm mit seinen Kriegern zu bekämpfen. Er kennt keine Furcht, zumal er schon viele schwere Gefahren bestanden hat. Daraus geht deutlich seine Absicht hervor, das Untier allein zu bestehen. Dennoch reitet er nicht wie Ortnit oder Wolfdietrich allein zum Kampfe aus, denn kurz vor dem Angriffe spricht er seine Gefolgsmänner an,

die ihn also begleitet haben, wobei er allerdings wieder deutlich seinen festen Entschluß kundtut, allein zu kämpfen. Er begründet seine Absicht, den Drachen nicht wie einst Grendel waffenlos, mit den Händen allein, zu besiegen, mit der verschiedenen Art dieser Gegner; er trägt diesmal Brünne und Schwert. Seine Mannen aber heißt er ausdrücklich in der Ferne verweilen. Weder ihre noch anderer Sache sei dieser Kampf, sondern einzig und allein die seine. Er will entweder den Schatz gewinnen oder sterben. Seine Absicht, das Wagnis allein und ohne Hilfe seiner Mannen zu bestehen, was auch kommen möge, wird so noch einmal unterstrichen und den Seinen unmißverständlich kundgetan.

Ein solcher Entschluß mag nun allerdings im Zweikampfe berechtigt sein, und in einem solchen Falle kann von den Gefolgen gefordert werden, daß sie tatenlose Zuschauer bleiben, wie immer die Entscheidung fallen möge. Wo es sich um die Befreiung des Landes von einem Untiere handelt, liegen die Dinge anders, und wirklich ist es nach der Darstellung der Dichtung auch nicht Beowulfs Gebot, das seine Mannen davon abhält, ihm zu helfen, sondern die Furcht, die sie übermannt und zur Flucht in den Wald bewegt. Ein einziger, Wîglâf, tut seine Pflicht und leistet Beowulf Hilfe. Nur so ist es möglich, den Drachen zu töten, so daß Beowulf wenigstens als Sieger fällt. Der Helfer hat allerdings das Gebot seines Herren übertreten, da er im Augenblicke der Entscheidung nicht dieses, sondern seine Ehrenpflicht als Gefolgsmann befolgte. Das ist, von dem Standpunkte Wîglâfs her gesehen, durchaus folgerichtig. Weniger fügt sich Beowulfs eigenes Verhalten in den Zusammenhang, der anscheinend völlig vergessen hat, daß seine Absicht war, den Wurm allein zu bekämpfen, ob er nun dabei siegen oder untergehen möge.

Die Unfolgerichtigkeit in Beowulfs Verhalten setzt aber schon früher ein und beginnt damit, daß er seine Gefolgschaft überhaupt in die Nähe des Kampfplatzes mitführt. Wie ein Held handelt, der sich eine Tat vorbehalten hat, zeigt das Beispiel Ortnits, das schon oben angeführt wurde, und man fragt sich vergebens, welcher Zweck durch die Mitnahme einer Begleitung erreicht werden sollte. Handelte es sich darum, für den Kampf Zeugen zu haben? Auch das ist unwahrscheinlich, und es hat den Anschein, als wären die feigen Gefolgsmannen nur darum eingeführt worden, um auf diesem Grunde die Tapferkeit Wîglâfs in um so hellerem Licht erstrahlen zu lassen. Daß der Kampf gegen einen Drachen nicht von einem Helden allein, sondern von einem Paare bestanden wird, hat allerdings Gegenstücke, so in der Sage von Sintram und Baltram, wo überdies einer der beiden Brüder von dem Drachen verschlungen, dann aber von seinem siegreichen Bruder befreit wird[54]). Doch führen uns auch solche Überlieferungen nicht auf die rechte Spur. Ihnen widerspricht Beowulfs ausdrücklich ausgesprochener Wunsch ebenso wie die damit im Zusammenhange stehende Tatsache, daß Wîglâf am Kampfe nicht von vornherein teilnimmt, sondern erst dann eingreift, als die Entscheidung gegen Beowulf zu fallen droht. Wir kennen aber gerade dazu unmittelbare Parallelen aus der volkstümlichen Überlieferung. Dort kämpft der Held mit einem Untiere, aber der Kampf bleibt unentschieden, so daß sich die Gegner trennen und ihren Kampf erst bei der nächsten Begegnung fortsetzen. Sie werden aber belauscht, und als beide Kämpfer die Notwendigkeit einer Stärkung aussprechen, die ihnen den Sieg verschaffen müßte, ist diese für den Helden sogleich zur Hand, so daß er seinen Feind töten kann[55]). Auch hier gibt es Unterschiede, deren wichtigste darin bestehen, daß der Helfer unmittelbar eingreift und vor allem, daß der Hauptheld den Tod findet. Das entspricht aber durchaus den Überlieferungen von den beiden Gegnern im Endkampfe um den Bestand der Welt, so daß auch Wîglâfs Rolle nicht zum ältesten Bestande gehören dürfte. Mit den Vorstellungen vom Endkampfe steht aber auch das

düstere Zukunftsbild im Zusammenhange, das nach dem Tode Beowulfs gezeichnet wird. Dieser war der Friedensfürst, dessen überragende Kraft und Tapferkeit jeden Feind vom Lande ferngehalten hat. Mit seinem Tode endet auch die Friedenszeit, und ein schweres Geschick steht für die Gauten drohend bevor. Der Herr des Friedenszeitalters ist uns aber aus nordischer Überlieferung wohl bekannt, wie besonders die mit den einzelnen Trägern des Namens Frödi verbundenen Vorstellungen zeigen; überall endet das Friedenszeitalter mit dem Leben des Herrschers, an dessen Gestalt es geknüpft ist.

Der Kern der Sage vom Drachenkampfe geht also davon aus, daß Beowulf in langer Friedensherrschaft den Seinen Ruhe und Wohlstand gesichert hat. Dieser Friedenszeit macht ein hereinbrechender Drache ein Ende, und Beowulf tritt ihm entgegen. Er tötet den Störenfried, aber zugleich endet auch sein eigenes Leben. So wenig aber beim Endkampfe der Asen die Erlegung der Midgardschlange den Untergang hemmen kann, so wenig bleibt den Gauten trotz der Erlegung des Drachen das goldene Zeitalter erhalten, und in einem düsteren Bilde wird uns vor Augen gestellt, wie nunmehr die Feinde von allen Seiten hereinbrechen werden. An diesen Kern der Sage traten nachträglich weitere Züge, und zwar der Helfer, durch dessen Eingreifen der Kampf zu einem siegreichen Ende kommt, sowie der Schatz, der zugleich mit dem Siege über das Untier gewonnen wird.

Ein innerer Zusammenhang zwischen Beowulf als Helden des Grendelkampfes und als Friedensfürsten, mit dessen Leben auch die Glückszeit für sein Land zu Ende geht, ist nicht feststellbar. Das Epos trennt beides durchaus. In den Grendelkämpfen ist Beowulf der Held, der aus freien Stücken den Herrscher eines anderen, dem eigenen einst sogar feindlichen Volkes von einer furchtbaren Plage befreit und nach Ausführung der Tat ruhmbedeckt in die Heimat zurückkehrt. Zu seinen eigenen, späteren Schicksalen ist keine Beziehung angedeutet, und wenn berichtet wird, wie er selbst zur Herrschaft über sein Volk gelangt ist, so besteht auch in dieser Richtung kein Zusammenhang. Kraft seiner Abkunft und seines Heldenruhmes wird Beowulf König der Gauten und bleibt es, bis endlich das Verhängnis über ihn hereinbricht. Auch innerhalb der volkstümlichen Überlieferung ist kein Zusammenhang solcher Art angedeutet. Er ist auch nicht wahrscheinlich, da sich gezeigt hat, daß zwar die von Panzer hervorgehobenen Beziehungen zum Dreibrüdermärchen bestehen, daß aber keine Rede von einer unmittelbaren Umgestaltung dieses Märchens oder einer anderen, inhaltlich dem Märchen entsprechenden Überlieferung sein kann. Dieser Zusammenhang besteht ausschließlich für die vorauszusetzende deutsche Quelle, die auf den „Beowulf" eingewirkt hat, ist also für den „Beowulf" nur mittelbar gegeben.

Historische Beziehungen fallen für die Haupttaten Beowulfs, also für den Drachenkampf ebenso wie für die Grendelkämpfe, von vornherein weg, und auch für die Gestalt des Helden selbst lassen sich keine geschichtlichen Grundlagen feststellen: Wir kennen keinen geschichtlichen Helden dieses Namens. Dunkel bleibt auch die Beziehung zu den Skioldungen, da sich die Berührungen mit ihnen ausschließlich im Rahmen der ungeschichtlichen Grendelkämpfe abspielen. Daß nach englischer Überlieferung ein Beowulf dem Skioldungengeschlechte angehört[56]), kann zu einer Klärung ebenfalls nichts beitragen. Es stehen einander zwei widersprechende Angaben gegenüber: Der eine Beowulf gehört dem Skioldungengeschlechte an, doch wird uns außer seinem Namen nichts über ihn mitgeteilt. Der andere Beowulf dagegen ist überhaupt kein Däne, sondern ein Gaute, der als hilfreicher und hoch geehrter Gast in der Halle der Skioldunge einkehrt.

Ist aber auch Beowulf nicht als geschichtliche Gestalt erweisbar, und gilt auch dasselbe für die Taten, die den Hauptinhalt der Überlieferung von ihm ausmachen, so ist eine Beziehung zur

Geschichte dennoch vorhanden. König Hygelâc kennen wir, wie schon oben ausgeführt, aus fränkischen Quellen als eine Gestalt der Wirklichkeit, und in diese Wirklichkeit lassen sich auch die Nachrichten von Beowulfs Ruhm als Krieger einordnen. In hartem Kampfe auf friesischem Boden hat Hygelâc sein Leben gelassen. Beowulf aber, dessen Schwimmkunst sich schon bei seinem Wettkampfe mit Breca so sehr bewährt hatte, rettet sich schwimmend, nachdem er den Feinden, die ihn bedrängten, schwere Verluste beigebracht hatte. Auch die Beute ließ er keineswegs zurück; dreißig Brünnen trug er im Arme, als er vom Lande abstieß.

Es sind Kämpfe aus dem ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts, mit denen Beowulf hier in Beziehung gesetzt ist. Im Bewußtsein des Dichters lebte also die Erinnerung an diese ersten geschichtlich bezeugten Wikingerzüge und ihren Ausgang nachdrücklich fort, und sie gaben ihm einen Hintergrund ab, von dem sich das Heldentum Beowulfs, seine Bewährung in äußerster Not, eindrucksvoll abheben konnte. Aber dennoch ist diese Tat in seiner Darstellung nicht mehr als eine Episode, die nur flüchtig gestreift wird; weit eingehender wird Hygelâcs, seines Kampfes und Todes gedacht. Wenn auch durch die Verflechtung Beowulfs in diese Kämpfe keineswegs gesichert ist, daß in ihm wirklich ein Mitkämpfer jener Tage nachlebt, so ist doch auf jeden Fall bezeichnend, wie sehr im Leben des Helden die mit geschichtlichen Tatsachen in Beziehung gesetzten Taten zurücktreten vor denen, deren Grundlage die Überlieferungswelt ist.

Fällt auf die meisten Gestalten germanischer Heldensage von verschiedenen Quellen her Licht, so sind wir für Beowulf ausschließlich auf die eine epische Dichtung angewiesen, deren Eigenart im gesamten Bereiche germanischer Heldendichtung nicht ihres Gleichen hat. Der Dichter weiß gut Bescheid auf dem Gebiete germanischer Heldensage, und er bemüht sich, sein Wissen kunstvoll in den Gang der Handlung zu verschlingen. Neben der unmittelbaren Darstellung des Geschehens liebt er es, dieses aus der Rückschau auf vergangene Tage, zum Teil aber auch in Vorausschau auf die Zukunft darzubieten. Die Schicksale des gautischen Herrschergeschlechtes werden ebenso wie die der Skiyldunge an den verschiedensten Stellen in die Handlung eingefügt, so daß es nicht immer leicht ist, den Überblick über die Darstellung zu bewahren. Erste Ansätze zu diesem Verfahren können wir vielleicht im alten Hildebrandsliede finden, das nicht nur einen Ausgleich zwischen dem Geschehen der Wirklichkeit und der Sage zu schaffen trachtet[57]), sondern auch mit seinem eigentlichen Vorwurfe, dem Kampfe zwischen Vater und Sohn, eine kurze Darstellung der Sage von Dietrich von Bern verbindet. Mit der Darstellungsform des „Beowulf" ist das freilich noch nicht zu vergleichen. Nicht nur die eddische Dichtung ist hier klarer und unmittelbarer, sondern selbst die großen Epen der mittelhochdeutschen Zeit, vor allem Nibelungenlied und Kudrun, bieten in weitaus klarerem Aufbau ein stetes, ununterbrochenes Fortschreiten der Handlung. Freilich sind sie auch nicht im selben Maße wie der „Beowulf" für unsere Kenntnis weiterer Sagen und ihrer Gestalten ergiebig.

Weltanschaulich zieht sich durch die gesamte Dichtung ein Zwiespalt[58]). Nicht nur dem Stoffe nach gehören die Sagen des „Beowulf" einer jenseits des Christentumes stehenden germanischen Welt an, sondern Vorstellungen aus dieser Welt zeigen sich auf Schritt und Tritt. Das Walten des Schicksales im germanischen Sinne wird immer wieder hervorgehoben, und Wyrd endet Beowulfs Leben, wie sie auch den Ausgang seines letzten Kampfes bestimmt. Auch sonst finden gelegentlich uralte Vorstellungen ihren Ausdruck, so in der Versicherung Beowulfs, Grendels Mutter werde ihm nicht entkommen, ob es nun im Wasser, im Schoße der Erde oder im Walde sei. Das sind deutliche Spuren eines Weltbildes, das sich in der Heldensage auch sonst findet, und

in dem ursprünglich die drei Reiche Erde, Luft und Wasser vertreten sind. Man vergleiche aber mit Beowulfs Ankündigung die gegen Dareios gerichtete Drohung der Skythen im Berichte des Herodotos[59]): „Wenn ihr nicht Vögel werdet und in den Himmel fliegt oder nicht Mäuse werdet und in die Erde euch verkriecht oder nicht Frösche werdet und in die Sümpfe springt, so werdet ihr nicht nach Hause kommen und von den Pfeilen erlegt werden". Wir können diesem Beispiele das Hartmuts in der „Kudrun" an die Seite stellen, der rings vom Feinde umschlossen seine Lage schildert: Er kann weder als Vogel in die belagerte Burg fliegen noch unter der Erde oder im Wasser Zuflucht finden[60]). So wird auch in den Bannformeln des Rechtes der Leib des Geächteten „den Tieren in den Wäldern, den Vögeln in den Lüften, den Fischen in den Wogen" zu eigen gegeben[61]). Im Märchen spielt dieses Weltbild eine besonders wichtige Rolle[62]), und wir erkennen schon an diesen wenigen Beispielen, wie sehr das auch im „Beowulf" noch erkennbare alte Weltbild in der volkseigenen Überlieferung verhaftet ist.

Mit diesen altheimischen Vorstellungen mischen sich aber andere völlig verschiedener Art. Der „Beowulf" ist eine christliche Dichtung in dem Sinne, daß der Dichter bereits auf dem Boden des Christentumes steht, einer aus der christlich-antiken Welt stammenden Bildung teilhaft ist und den daher stammenden Gedanken und Vorstellungen Ausdruck verleiht. Hierher gehört nicht nur das, was er über Grendels Abstammung zu berichten weiß, wobei er Antikes und Jüdisch-Christliches bunt durcheinander mischt. Immer wieder wird des Christengottes, des „Himmelsherren", gedacht, und als Beowulf stirbt, erhebt sich seine Seele zu den Heiligen und ihrer Herrlichkeit. Wunderlich genug hebt sich davon Beowulfs Anordnung über seine Bestattung ab, die ganz den einheimisch germanischen Vorstellungen entstammt, und ihnen entspricht dann auch wirklich die Leichenfeier, in der die Helden den Preis des Toten singen und seinen Hügel umreiten. Hier lebt noch die Erinnerung an die alte Bestattungssitte der nordrassisch bestimmten Völker, wie sie in den Spielen bei der Bestattungsfeier des Patroklos ebenso wie bei der germanischen Anschauungen entsprechenden Leichenfeier Attilas[63]) und schließlich in den christlichen Verboten auf deutschem Boden zum Ausdrucke kommen[64]). Eine wirkliche Durchdringung des „Beowulf" mit christlicher Weltanschauung ist nicht gelungen. Es gab hier freilich auch keine Wahl. Entweder wurde die Dichtung wirklich ihrem inneren Gehalte nach christlich, und dann hörte sie auf, von germanischer Heldensage Kunde zu geben, oder aber sie blieb Heldensage, und dann war das Christliche nur äußere Tünche, wie umgekehrt im „Heliand" das Germanische Tünche blieb. Eingetreten ist der zweite Fall, und wir verdanken dem wertvolle Kunde von einer Heldengestalt, über die uns kein anderes Zeugnis, keine andere Quelle unterrichtet.

Die Dichtung von Beowulf selbst ist in ihrer Eigenart eine einmalige Erscheinung. Die geschichtlichen Tatsachen, die in ihr nachklingen, fallen in das sechste Jahrhundert, und sie selbst stammt aus dem achten Jahrhundert[65]); die einzige Handschrift, die sie bewahrt, dürfte um das Jahr 1000 entstanden sein[66]). Die Entstehung des „Beowulf" reicht somit in eine Zeit, in der sonst die germanische Heldendichtung noch durchaus schriftlos, in Liedform lebendig ist und mündlich überliefert wird[67]). Hier aber, auf englischem Boden, treffen wir ein ausgesprochenes Buchepos an, dessen Streben nicht nur darauf gerichtet ist, einen oder mehrere bezeichnende Auftritte aus dem Leben des Helden wiederzugeben, sondern das es unternimmt, den gesamten Lebenslauf von der frühesten Jugend bis zum Tode und bis zur feierlichen Bestattung aufzurollen, außerdem aber das Schicksal ganzer Herrschergeschlechter wiedergibt und über das Hauptthema hinaus in kunstvoller Verschlingung Ausblicke auf andere, nicht unmittelbar in den Zusammenhang gehörige

Sagenstoffe gibt. Auch ohne die christliche Grundeinstellung des Dichters, die freilich den Kern des von ihm dargestellten Geschehens unberührt lassen mußte, und ohne die sachlichen Angaben, die uns gelegentlich einen Blick in seine geistige Welt tun lassen, wüßten wir, daß die Voraussetzungen für ein solches Werk nur durch fremde Vorbilder gegeben werden konnten[68]). Wir denken uns als die Entstehungsstätte dieser Dichtung den Hof eines christlichen Fürsten, an dem noch die Erinnerung an die alte germanische Heldendichtung überlieferungsgemäß lebendig ist, an den aber bereits auch die neuen Ideale einer antik-christlichen Bildung gelangt sind[69]). Alter, der Heldensage entnommener Stoff und neuer Formwille führten zu einer Gestaltung, für die auf deutschem Boden zweihundert Jahre später im „Waltharius"[70]) ein ganz wesentlich bescheidenerer Ansatz vorliegt, wobei überdies auf die Gestaltung in der Muttersprache verzichtet wurde. Diese sprachlichen Wesensunterschiede aber entsprechen denen zwischen dem zwar schon christlichen, aber dennoch einheimischer Art noch verpflichteten Fürstenhofe und dem seinem Wesen und seiner Herkunft nach fremdartigen Kloster, für das nur in einer, in der Sprache der Kirche, eine Dichtung würdig gestaltet werden kann, und das keine Bindung zwischen dem Volkstume, seiner Überlieferung und seiner Muttersprache anerkennt.

Anmerkungen

[1]) Dazu siehe Heusler, „Gautensagen", bei Hoops II, 127ff.; Schneider, ENGHS., S. 18f.; derselbe, GHS. III, 35ff.; Heyne-Schücking-Schaubert, Beowulf II, 132; Hoops, Kommentar zum Beowulf, S. 43f. (zu V. 195); Gering, Beowulf, S. VIIff.

[2]) Beowulf, V. 2435—2440; Übersetzung von Gering, S. 75.

[3]) Beowulf, V. 2472—2489.

[4]) Beowulf, V. 2923—2988.

[5]) Beowulf, V. 2354—2396.

[6]) Beowulf, V. 2354—2362.

[7]) Siehe dazu die unter Anm. 1 gemachten Angaben und ferner G. Schütte, Gotthiod und Utgard I, 170ff., sowie Abb. 7 auf S. 170.

[8]) Eine kurze Zusammenfassung der geschichtlichen Angaben sowie der Namensformen bei Heyne-Schücking-Schaubert, Beowulf II, 138f. Quellenangaben ferner bei Hoops, Kommentar zum Beowulf, S. 251f.

[9]) Hoops, Kommentar zum Beowulf, S. 252; Schönfeld, Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen, S. 131.

[10]) Much, „Franken", § 5, bei Hoops II, 81ff.

[11]) Beowulf, V. 2921, ist überliefert mere wio ingas, vgl. Heyne-Schücking-Schaubert, Beowulf I, 96, Apparat, und II, 109. Für die überlieferte Lesung tritt mit guten Gründen Hoops, Kommentar zum Beowulf, S. 304, ein. Aus sprachlichen und sachlichen Gründen bessert Heyne-Schücking-Schaubert, Beowulf II, 109f. in „merewicingas" unter Hinweis auf die leichte Möglichkeit einer Verschreibung. Eine Entscheidung ist mit unbedingter Sicherheit nicht zu treffen. In diesem Falle muß aber die Überlieferung des Textes den Ausschlag geben.

[12]) Siehe dazu die Bemerkungen bei R. Warrens, Schottische Volkslieder der Vorzeit, S. 199f.

[13]) Niedner, Die Dioskuren im Beowulf ZfDA. 42, 229ff.; Much, Balder, ZfDA. 61, 117; Mudrak, Das wütende Heer und der wilde Jäger, Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde VI (1937), 21ff.

[14]) Ernst Böklen, Adam und Qain (Leipzig 1907, Myth. Bibl. I, Heft 2/3), S. 132ff.

[15]) Bertelsen II, 43; Übersetzung Thule XXII, 270. Vgl. Mudrak, Die deutsche Heldensage, S. 91.

[16]) Siehe darüber den Abschnitt über die Sage von Hrólf Kraki, S. 190, 199, 205f.

[17]) Mudrak, DHS., S. 11f.

[18]) Über den Skjoldungenstammbaum siehe S. 135ff.

[19]) Beowulf, V. 2183—2189; Übersetzung von Gering, S. 67.
[20]) Beowulf, V. 2426—2434; Übersetzung von Gering, S. 74f.
[21]) Beowulf, V. 2803—2808; Übersetzung von Gering, S. 86.
[22]) Beowulf, V. 3021—3027; Übersetzung von Gering, S. 92f.
[23]) Beowulf, V. 3137—3148; Übersetzung von Gering, S. 96.
[24]) Beowulf, V. 3169—3182; Übersetzung von Gering, S. 97.
[25]) Darauf verweist Panzer, Beowulf (München 1910), S. 268f., und versucht, diese Eigenschaft mit Märchenzügen aus dem „Bärensohnmärchen" in Verbindung zu bringen.
[26]) Mudrak, DHS., S. 195ff.; Panzer, Sigfrid (München 1912), S. 13ff.
[27]) Diese Widersprüche sind sonst kaum beachtet worden. Schneider sagt GHS. III, 43, daß die beiden Berichte „etwas unvermittelt" nebeneinander stehen, ohne sich weiter mit dieser Sachlage auseinanderzusetzen.
[28]) Niedner, Die Dioskuren im Beowulf, ZfDA. 42, 243f., bringt die Breca-Episode mit Beowulfs kühner Schwimmfahrt nach Hygelács Falle zusammen. Auffällig bleibt auf jeden Fall, daß gerade von Beowulf Wasserfahrten immer wieder berichtet werden. Die Möglichkeit, daß diesen Berichten doch einst tiefere Bedeutung zukam, muß daher durchaus offengelassen werden. Die Quellenlage ermöglicht hier aber keine gesicherten Schlüsse. So wird denn seit Panzer (Beowulf, S. 269ff.) der Wettkampf mit Breca mit den auch sonst auf nordischem Boden bezeugten Schwimmwettkämpfen in Beziehung gesetzt, vgl. Hoops, Kommentar, S. 78f., und Schneider, GHS. III, 43f. Über die Bedeutung des Schwimmens im nordischen Altertum vgl. die Zusammenstellung bei Weinhold, Altnordisches Leben, S. 311ff., wo auch der Wettkampf zwischen Beowulf und Breca mit einbezogen ist, sowie Bjarnason, „Leibesübungen", § 14, bei Hoops III, 149f.
[29]) Unter Hinweis auf Brecas Vater Beánstán spricht Panzer, Beowulf, S. 272, die Vermutung aus, Breca könnte wohl ursprünglich ein Stánbreca gewesen sein, der dann mit dem Felsenklipperer des Märchens in Beziehung zu setzen sei. Auch der Schwimmwettkampf selbst wird mit dem Märchen verbunden. Aus diesen Versuchen spricht zum mindesten das Gefühl, daß die Wassertaten Beowulfs doch nicht auf bloße Erfindung zurückgehen dürften, vgl. oben, Anm. 28. Die tatsächliche Wurzel der hierher gehörigen Auftritte ist allerdings so kaum erfaßt; dazu sind die Verbindungen, die Panzer zu zeigen sucht, nicht ausreichend.
[30]) Über die Gemeinsamkeiten zwischen diesem Märchen und der Heldensage siehe Mudrak, DHS., Register unter „Dreibrüdermärchen"; ferner Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt (Berlin 1939), S. 376ff.
[31]) Eine ausführliche Zusammenstellung zahlreicher Fassungen bei Panzer, Beowulf, S. 3ff., und nachher bei BP. II, 297ff. (Anmerkungen zu Grimm, KHM., Nr. 91, „Dat Erdmänneken"). Golther, „Bärensohn", HDM. I, 172ff. verweist mit Recht darauf, daß die Einleitungsformel von der Tierabstammung des Helden nur auf einen kleinen Teil der außerordentlich zahlreichen Fassungen von gleichartigem Verlaufe zutrifft.
[32]) Über die Bedeutung dieses Zuges vgl. K. v. Spieß, „Ferse, Abschlagen der", HDM. II, 92ff., Pt. 4.
[33]) Panzer, Beowulf, S. 364ff. (Bjarki); ebenda, S. 313ff. (Grettir Ásmundarson); weiteres (darunter den Kampf Lamissios mit den Amazonen und den Kampf Dietleibs mit dem Meerweibe) außer diesen Parallelen bei Heusler, „Beowulf", § 1, Hoops III, S. 245. Ob überhaupt zwischen Beowulf einerseits, Biarki und Grendel anderseits Zusammenhänge bestehen und welcher Art sie sind, ist nachmals sehr verschieden beurteilt worden, siehe Heusler bei der Besprechung von Sydows Aufstellungen, AnzfDA. 43 (1924), 52ff., und Schneider GHS. III, 20ff. Schneider bestreitet die Beziehungen zum Dreibrüdermärchen (auch er nennt es Bärensohnmärchen) a. a. O. unter Verweis auf seine schon früher (GHS. I, 27) behaupteten wandernden „Motivketten", die aber mit allem, was wir über das Märchen, sein Wesen und seinen Aufbau wissen (Mudrak, Märchen und Sage; Bausteine III (1933), 64ff.; K. v. Spieß, Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur (Berlin 1934), S. 82ff.), unvereinbar sind und enge mit der unhaltbaren Auffassung von der Priorität des wandernden Einzelmotives sowie einer Zwangsläufigkeit des Denkens verbunden sind, durch die unabhängig voneinander dieselben Motive an verschiedenen Stellen in derselben Weise verbunden würden.
[34]) Siehe S. 236.
[35]) Grettissaga, c. 64—67. Zu beachten ist, daß sich die wesentlichen Vorfälle immer zur Weihnachtszeit, also im „Zeitabschnitte", zur allgemeinen Fahrtzeit der Jenseitigen, abspielen.
[36]) Panzer, Beowulf, S. 317. — Der Handschuh ist auch sonst so groß, daß andere Wesen in ihm Unterschlupf finden, siehe den Handschuh, in dem Thórr samt seinen Begleitern unterkommt, und den Handschuh, in dem im

russischen Märchen eine ganze Reihe von Tieren Wohnung sucht, Schaffgotsch, Russische Märchen, S. 1, „Die Fünf im Handschuh".

37) Schneider, GHS. III, 27; haeftmêce kommt sonst im Englischen, heptisax im Isländischen nicht vor, wo es überdies mißverstanden ist, da in dem Worte der Begriff des Schaftes, Spießes nicht liegt. Vgl. Hoops, Kommentar zum Beowulf, S. 172, zu V. 1457, und Heyne-Schücking-Schaubert, Beowulf II, 66. Über das Mißverständnis in der Saga Schneider, GHS. III, 26.

38) Über „Sigenot", seine Verbindung mit der Erzählung von Grim und Hild sowie über die Zusammenhänge mit dem Verlaufe des Dreibrüdermärchens siehe Mudrak, DHS., S. 59 ff.

39) Schneider, GHS. I, 265 f.; Schneider läßt den „Sigenot" aus Eckenlied und Thidrekssaga schöpfen und mißt ihm keinen selbständigen Wert bei. Jiriczek, der DHS. I (Straßburg 1898), 216 ff., die Lage eingehend untersucht, spricht dagegen der Sigenotsage hohes Alter zu.

40) Die Riesin zerrt Grettir zum Rande des Abgrundes — Hildebrand wird von Sigenot bis zur Höhle geschleppt. Beide erwehren sich im letzten Augenblicke des Gegners, als sie in die Höhle hinabgestürzt werden sollen. In beiden Fällen bringt ein Schwerthieb die Rettung. Grettir verwundet die Riesin mit seinem eigenen Schwerte, während der „Sigenot" an dieser Stelle den Zug von der Siegwaffe in der Behausung des Unholdes bringt, wobei allerdings das Schwert als das Dietrichs, nicht das Sigenots bezeichnet wird. Der Zusammenhang ist zweifellos verwirrt, denn dieser Auftritt gehört nicht an diese Stelle; dennoch ist der Gleichlauf so unverkennbar, daß für beide Berichte eine gemeinsame Quelle sicher ist.

41) Panzer, Sigfrid, S. 71 ff.

42) Mudrak, DHS., S. 61.

43) Mudrak, DHS., S. 66.

43a) Afanaßjew-Meyer, Russische Märchen (Wien 1906), S. 137, Nr. 27.

43b) Afanaßjew-Meyer, Russische Märchen, S. 191, Nr. 33.

43c) Siehe S. 146.

44) Panzer, Beowulf, S. 386 ff., Beanriogain na Sciana Breaca. Zur Frage der irischen Einflüsse vgl. ferner Heinz Dehmer, Primitives Erzählgut in den Islendinga-Sögur (Leipzig 1927), 51 ff., der mit Recht darauf verweist, daß die Einleitung zum Riesenkampfe Grettis sich in der Islandsaga auch sonst findet, und er hat auch recht, wenn er das nächtliche Treiben, das im Menschenraube seinen Höhepunkt erreicht, als Spuk bezeichnet. Grendels Raubzüge beruhen offenbar auf derselben Grundlage. Zu beachten ist nur, daß es sich hier zweifellos um späte Auffassungen handelt. Was der Naumannschüler für irrtümlich primitives Erzählgut hält, ist in Wahrheit Lehngut, siehe zu diesen Fragen grundsätzlich Mudrak, Grundlagen des Hexenwahnes (Leipzig 1936), S. 25 ff.

44a) Heinz Dehmer, Die Grendelkämpfe Beowulfs im Lichte moderner Märchenforschung; Germanisch-Romanische Monatsschrift 16 (1928), S. 202 ff. Siehe die von ihm S. 209 unter Nr. 8 und die S. 210 f. unter Nr. 9 angegebene Erzählung. Dehmers Zusammenfassung S. 213 ist allerdings dahin zu berichtigen, daß schon in Nr. 8 (Käte Müller-Lisowski, Irische Volksmärchen, Nr. 10, Fionn und Lorcan) von einer Rache des Weibes nicht gesprochen wird. Es heißt dort vielmehr nur: Es war die Mutter der wilden Schar. Der König hatte sie ausgeschickt, um die beiden zu töten. Dasselbe gilt für Nr. 10, wo überhaupt nichts berichtet wird, das auf einen Racheversuch hindeuten könnte.

45) Ranke, „Klaubauf", HDA. IV, 1445 f.; zur bildhaften Vorstellung siehe die Abb. Nr. 90, 91 und 93 in der Zeitschrift „Deutsche Volkskunde" I, 115 ff. zu dem Aufsatze von A. Bretschneider, Der Mythus von Berchta im Lichte von Sprache, Glaube und Brauch.

46) Panzer, Beowulf, S. 280.

47) A. Olrik, Danmarks Heltedigtning I, 25 ff.; mit Recht weist demgegenüber Hoops im Kommentar zum Beowulf, S. 77, darauf hin, daß entscheidende Wesenszüge Unferd vom bösen Ratgeber trennen.

48) Panzer, Beowulf, S. 264.

49) Siehe z. B. Zaunert, Deutsche Natursagen, 1. Reihe (Jena 1921), S. 32, „Unterm Pferdestall"; Sieber, Harzland Sagen (Jena 1928), S. 43 f.

50) Siehe darüber Mudrak, Grundlagen des Hexenwahnes, S. 22 ff.

51) Panzer, Beowulf, S. 293 f.; Panzer spricht von einem „Thortypus" und einem „Sigurdtypus" des Drachenkampfes.

52) Panzer, Beowulf, S. 308 f.

[53]) Mudrak, DHS., S. 40. Zum Kampfe zwischen Drachen und Stier siehe z. B. Vernaleken, Alpensagen, herausgegeben von Burg (1938), S. 305f.

[54]) Grimm, DS., Nr. 219, Das Drachenloch.

[55]) Siehe dazu z. B. Lemke, Volkstümliches in Ostpreußen II, 204, Der Jäger und die Schwanenjungfrau, und danach Zaunert, Deutsche Märchen seit Grimm I, 133; Wisser, Plattdeutsche Märchen II, 65, „Siegfried"; Hahn, Griechische und Albanesische Märchen, Varianten zu Nr. 9 und Nr. 64; Leskien, Balkanmärchen Nr. 26, Der Drache und der Zarensohn. Weiteres bei Mudrak, DHS., S. 338, Anm. 105.

[56]) Dazu siehe S. 290.

[57]) Mudrak, DHS., S. 24.

[58]) Daß die christlichen Züge der Dichtung von Anfang an angehören, und daß sich durch deren Mischung mit Stoff und Weltanschauung der Heldensage Widersprüche ergeben, betont Schneider, GHS. III, 16.

[59]) Herodotos IV, 132.

[60]) Mudrak, DHS., S. 280.

[61]) Jakob Grimm, DRA.[4] I, 58ff.

[62]) Mudrak, Märchen und Sage, Bausteine III, 67.

[63]) Jordanes, c. 49, nach Priscus: Nam de tota gente Hunorum lectissimi equites in eum locum, quo erat positus, in modum circensium cursibus ambientes, facta eius cantu funereo tali ordine referebant. Der Inhalt des Preisliedes wird in großen Zügen wiedergegeben.

[64]) Siehe dazu die Zusammenstellungen bei Ehrismann, Die althochdeutsche Literatur, § 12, S. 36ff., wo auch auf die Bestattungsfeiern für Beowulf und Attila verwiesen wird.

[65]) Siehe dazu Schneider, GHS. III, 3.

[66]) Über die Handschrift, ihr Alter, ihre Geschichte und Schicksale vgl. Heyne-Schücking-Schaubert, Beowulf II, 10f.

[67]) Siehe dazu Heusler, Die altgermanische Dichtung, S. 22.

[68]) Dazu grundlegend Heusler, Die altgermanische Dichtung, S. 182, § 148. Heusler verweist darauf, daß die englische Epik mit biblischen Stoffen beginnt. „Erst nach 730 wandte ein Namenloser, der seine Aneis gut kannte, diese Kunst auf heroische Liedstoffe an. So entstand das erste Heldenbuch der Germanen und überhaupt der neueren Welt: das Beowulfepos; über 3000 Langzeilen, leidlich bewahrt." Ferner: „Diese Kunst hat also ungermanische Ahnen . . . Wo das Mittelalter zum Heldenbuch gelangt, tritt es in die Stapfen Homers."

[69]) Heusler bespricht a. a. O., S. 184, § 150, auch die Eigenschaft des „Beowulf" als Hofdichtung. Zu beachten sind die Gründe, die nach seiner Auffassung zur Stoffwahl führten: „Unser Kirchenmann wollte einen entsagungsvollen Befreier, einen Kämpfer gegen Teufelsspuk verherrlichen." Dagegen habe er das „Edelerz der heimischen Überlieferung" nur aus der Ferne, in flüchtigen Zwischenspielen gezeigt. — Der Beowulfdichter gestaltete gewiß einen bereits vorhandenen Stoff, aber was Heusler über die Gründe für seine Stoffwahl sagt, findet seine Stütze in den Angaben über Grendels Abstammung und das Wesen seines Handschuhs. Zu ergänzen sind Heuslers Gedankengänge nur im Sinne der Ausführungen über den Hof und seine Stellung zur Überlieferung.

[70]) Vgl. über diesen Mudrak, DHS., S. 236ff. Siehe ferner Ehrismann, Die althochdeutsche Literatur, S. 384ff.

Offa

1. Die Überlieferung

In der Reihe der Dänenkönige folgt nach dem Berichte Saxos auf Viglet, den Sieger über Amleth, sein Sohn Wermund, der auch anderen dänischen Quellen, wenn auch mit anderer Abstammung bekannt ist: Sven Aggesön nennt Wermund als Sohn Frodis des Kühnen. Der Sohn dieses Wermund aber ist Uffo, und Vater und Sohn kennen wir auch aus englischen Quellen. Beide treten in den Stammtafeln von Mercia auf, aber nicht als Dänen, sondern als Angeln, und die Dichtung „Vidsiþ" nennt Offa ebenfalls[1]). Dort wird aber zugleich eine denkwürdige Tat des Helden angeführt, deren Wirkung sein eigenes Leben weit überdauerte:

Offa wēold Ongle, Alewih Denum.
sē waes þāra manna mōdgast ealra;
nō hwaeþre hē ofer Offan eorlscype fremede,
ac Offa geslōg, ǣrest monna,
cniht wesende cynerīca mǣst;
Nǣnig efeneald him eorlscipe māran
on ōrette; āne sweorde-
merce gemǣrde wid Myrgingum
bī Fifeldore; hēoldon ford siþþan
Engle ond Swǣfe, swā hit Offa geslōg[2]).

Offa beherrschte Ongel, Alewih die Dänen.
Dieser war der mutigste aller Männer,
doch übertraf er Offa nicht an Tapferkeit,
denn Offa besiegte, der erste der Männer,
als Jüngling ein mächtiges Königreich.
Kein Gleichaltriger kam ihm im Streite
gleich; mit einem Schwerte
befestigte er die Mark gegen die Myrginge
bei Fifeldor; fortan hielten
Angeln und Swaefen, was Offa erkämpft.

Daraus geht hervor, daß Offa im Kampfe gegen die Myrginge „mit einem Schwerte", was offenkundig auf einen Zweikampf deutet[3]), am „Fifeldor", das gleichzusetzen ist mit Egidora, Eider[4]), für sein Volk Grenzen erkämpfte, die dann später von Angeln und Swaefen auch weiterhin festgehalten wurden.

Von Offa weiß auch der „Beowulf". Wir übergehen zunächst, was dort von Offas Gattin Thrydo berichtet wird. Dieser heißt der Sohn Gârmunds, und das stimmt mit den sonstigen Angaben über seine Abstammung überein, da dieser Name in den Stammtafeln bei Nennius als Guermund erscheint[5]).

Wie der Vidsiþ und die mercische Stammtafel kennen auch weitere englische Quellen, die vitae duorum Offorum, den Helden als Angeln, und da die Stätte, an der sich sein Kampf gegen die Myrginge abgespielt haben soll, alter Volksboden der Angeln ist[6]), die dort vor ihrer Auswanderung ihre Wohnsitze hatten, ist die Angabe auch, abgesehen vom Alter der Quellen, durchaus glaubwürdig. Das bedeutet, daß die dänischen Quellen Offa nachträglich aus einem Angeln zu einem Dänen gemacht haben.

Ob die vom Vidsiþ genannte Tat Offas, sein Kampf an der Eider, geschichtliche Tatsache ist, läßt sich mangels anderer Quellen, die eine Kritik ermöglichen könnten, nicht entscheiden. Fest steht nur, daß die dänischen Quellen ebenso wie die englischen von einem Heldenkampfe Offas wissen, in dem dieser seinem Volke die Freiheit rettete, und zahlreiche Züge von ausgesprochen sagenhafter Art enthalten.

Vom dänischen Zweige der Überlieferungen von Offa bietet Saxo die umfangreichste Darstellung[7]).

Danach ist Wermunds Sohn Uffo zwar weit größer als seine Altersgenossen, erweist sich aber als närrisch und beschränkt; zu nichts ist er nütze und spricht kein Wort. Sein Vater gibt ihm die Tochter Frowins, des Herzogs von Schleswig, zur Gattin; er erhofft von den so gewonnenen Verwandten dereinst Hilfe für den selbst so untüchtigen Sohn. Frowin hat nämlich zwei Söhne, Keto und Wigo, auf deren Tapferkeit Wermund vertraut.

Zu dieser Zeit herrscht in Schweden Athisl, der gegen Frowin zu Felde zieht. Die beiden Gegner beenden, nachdem auf beiden Seiten schon große Verluste eingetreten sind, die im Gange befindliche Schlacht durch einen Zweikampf. In diesem fällt Frowin, dessen Heer von Athisl vollständig vernichtet wird; der Sieger kehrt sodann nach Schweden zurück.

Keto und Wigo erhalten von Wermund das Amt des gefallenen Vaters, und daraufhin zieht Athisl mit seinen Kerntruppen erneut nach Schleswig. Diesmal aber endet der Kampf mit einer Niederlage Athisls, der verwundet flieht. In der Heimat rühmt er sich aber immer noch seines Sieges über Frowin, und dessen Söhne beschließen, den Vater zu rächen. Da sie an einen Erfolg im offenen Kampfe nicht rechnen, greifen sie zur List und begeben sich zu Athisl, wo sie sich als Verbannte ausgeben, die ihr Vaterland Schleswig wegen eines Totschlages verlassen hätten. Der König meinte, das beziehe sich auf eine schon vollbrachte Tat, während die beiden in Wahrheit an ihren Plan für die Zukunft dachten. Als das Gespräch auf Frowin und seinen Tod kommt, erkundigt sich Athisl auch über die Nachkommenschaft seines Gegners und erhält zur Antwort, Frowin habe zwei Söhne, die seinen beiden Gästen an Körper ziemlich, an Alter ganz gleich und an Wuchs sehr ähnlich seien. Athisl meint, hätten sie Sinn und Mut ihres Vaters, so würde das für ihn schlimme Folgen haben und erkundigt sich darüber, ob die beiden wohl noch oft vom Tode ihres Vaters sprächen. Er erhält zur Antwort, es sei nutzlos, über Unabänderliches zu klagen.

Als Athisl eines Tages allein seinen gewohnten Spaziergang macht, holen die Brüder ihre versteckten Waffen herbei und folgen dem Könige; dieser stellt sich ihnen, warnt seine Gegner aber davor, sich mit ihm zu messen. Er bietet ihnen Buße für die Erschlagung ihres Vaters an.

Keto weist dieses Angebot zurück und fordert Athisl zum Kampfe auf, den er allein, ohne Hilfe seines Bruders, bestehen will; denn der Kampf von zweien gegen einen galt als schmachvoll. Obwohl Athisl im Vertrauen auf seine Kraft die Brüder geradezu auffordert, ihn gleichzeitig anzugreifen, wendet sich zunächst Keto allein gegen ihn und wird anfangs sogar geschont. Als aber Athisl einen schweren Schlag erhalten hat, der seinen Helm durchhauen und ihn am Haupte verwundet hat, zwingt er mit starken Hieben seinen Gegner in die Knie. Das kann aber Wigo nicht mit ansehen, unter Bruch der Sitte wie seines ausdrücklichen Versprechens greift er in den Zweikampf ein, und beide zugleich überwinden Athisl. Ihr Sieg gegen diesen bringt ihnen so keine Ehre ein. Doch machen sie den Totschlag kund, indem sie dem Toten den Kopf abhauen, den sie dann auf ein Roß legen und so einem nahen Dorfe zusenden. Wermund ehrt sie für ihre Tat; daß sie zu zweit gegen einen gekämpft haben, macht ihm nichts aus, und das begründet er damit, daß es auf keinen Fall Schande eintragen könne, einen Tyrannen zu erschlagen.

In vorgerücktem Alter erblindet Wermund, und jetzt glaubt der König von Sachsen die Zeit gekommen, sich der Herrschaft über Dänemark zu bemächtigen; er fordert Wermund durch eine Gesandtschaft auf, freiwillig abzutreten oder aber die Söhne beider sollten durch einen Zweikampf die Entscheidung herbeiführen. Wolle er weder das eine noch das andere, so müßten die Waffen entscheiden.

Wermund weiß in seiner Not keinen anderen Ausweg, als daß er selbst sich zum Zweikampf zu stellen erklärt; diesen Vorschlag weisen aber die Gesandten des Gegners zurück: Auf einen Zweikampf mit einem Blinden wollen sie sich nicht einlassen. Sie wiederholen neuerlich ihren Vorschlag, die Söhne der beiden Herrscher sollten miteinander kämpfen. Nun sind die Dänen in größter Verlegenheit, da beginnt plötzlich der bis dahin schweigsame Uffo zu sprechen und erbittet das Wort. Er erklärt sich bereit, nicht nur gegen den Sohn des Sachsenherrschers, sondern gleichzeitig auch noch gegen einen anderen Kämpfer aus dessen Heer, den die Gegner auswählen mögen, zu kämpfen. Wermund kann gar nicht glauben, daß diese kühne Rede von seinem Sohne stamme und sagt, er wolle dem, der da gesprochen habe, sein Reich lieber abtreten als den übermütigen Sachsen. Auf die Beteuerung aller, der Sprecher sei Uffo gewesen, betastet er diesen mit den Händen und überzeugt sich so endlich von der Wahrheit dieser Erklärung. Auf die Frage, warum er bisher stumm geblieben sei, antwortet Uffo, bisher habe er sich unter dem Schutze seines Vaters sicher gefühlt; nun aber habe er reden müssen, da alle anderen die Sprache gegenüber den Sachsen verloren hätten. Zwei Gegner aber habe er darum herausgefordert, weil so die Schande wettgemacht werden könne, die auf den Dänen laste, seit Keto und Wigo zu zweit den Athisl getötet hätten. Wermund rät Uffo, sich zunächst im Waffengebrauche zu üben, aber keine Rüstung ist diesem groß genug, so daß auch der Panzer des Vaters auseinandergetrieben wird, als er diesen anlegt. Die Rüstung wird daher auf der linken Seite aufgeschnitten und mit Spangen zugeschnürt. Auch ein passendes Schwert kann Uffo zunächst nicht auftreiben, da alle Schwerter zerbrechen, wenn er sie schwingt. Wermund hatte aber ein überaus scharfes Schwert namens Skrep besessen, dessen Schneide so hart war, daß ihr nichts widerstand. Dieses Schwert hatte er in die Erde vergraben, da Uffo seiner nicht würdig geschienen hatte und Wermund die Waffe keinem anderen gönnte. Dieses Schwert ließ er wieder ausgraben und Uffo überreichen, der es aber von Rost angefressen und vor Alter zerbrechlich fand. Wermund sagte aber, Uffo möge dieses Schwert nicht erproben wie die anderen; denn zerbreche dieses ebenso wie sie, dann sei keines vorhanden, das seinen Kräften entspreche.

Der bedungene Kampfplatz war vom Eiderflusse von allen Seiten umgeben, so daß er nur mit dem Kahne erreichbar war. Uffo betrat ihn allein, während den Sohn des Sachsenherrschers ein bewährter Kämpe begleitete. Auf beiden Seiten des Flusses aber standen Kopf an Kopf die Zuschauer. Wermund wählte seinen Platz am Rande einer Brücke; er wollte selbst seinem Leben ein Ende machen, wenn sein Sohn besiegt würde. Uffo traute anfangs seinem Schwerte nicht recht und begnügte sich damit, die Hiebe seiner Gegner mit dem Schilde aufzufangen. Wermund merkte, daß sein Sohn nicht angriff, glaubte, daß das auf Unterlegenheit beruhe, und rückte dem Brückenrande immer näher, um sich sogleich in die Tiefe zu stürzen, sobald es um seinen Sohn geschehen sei. Uffo aber reizte seine Gegner durch Zurufe zu hitzigerem Vorgehen, und als der Gefährte des Königssohnes sich dadurch verleiten ließ, schärfer anzugreifen, hieb er ihn mit einem einzigen Schlage entzwei. Wermund erkannte den Klang seines Schwertes, und als man ihm den Erfolg seines Sohnes berichtete, faßte er neuen Mut und trat vom Brückenrande zurück. Uffo aber, der es jetzt nur mehr mit einem Gegner zu tun hatte, reizte diesen auf, er möge doch für seinen Gefährten Rache nehmen, und als der Sachse darauf näher trat, zerhieb er auch seinen Körper, und zwar mit dem Rücken des Schwertes, dessen Schneide er zu schwach erachtete, um den Hieb auszuhalten. Da sagte Wermund, nun habe er zum zweiten Male den Klang seines Schwertes Skrep vernommen, und empfing voll Freude den Bericht, daß Uffo nun auch seinen zweiten Feind besiegt habe. Voll Scham bestatten die Sachsen ihre beiden Kämpfer, Uffo aber wird voll Jubel empfangen. Nun ist die Schmach des ungleichen Kampfes gegen Athisl getilgt durch die Niederlage der Sachsen, über die jetzt die Dänen herrschen. Beide Länder beherrscht nach seinem Vater Uffo.

Der schon eingangs erwähnte Bericht Svens[8]) läßt Uffo bis zu seinem dreißigsten Jahre sich des Sprechens enthalten und begründet das mit der Scham des Helden über das schmachvolle Verhalten gegen einen Schweden, den zwei Dänen zur Vaterrache erschlagen hatten. Auch hier soll ein Zweikampf zwischen den Deutschen und den Dänen die Entscheidung bringen, und der blinde Dänenkönig ist wegen seiner eigenen Blindheit und der Stummheit seines Erben ratlos. Uffo hat sich nur um Küche und Keller gekümmert, und um so erstaunter ist alles, da er, der gleichsam stumm gewesen ist, nun plötzlich zu reden beginnt, nachdrücklich auf sein Recht als Erbe Wermunds hinweist und seine Pflicht betont, den Zweikampf auf sich zu nehmen. Wermund will auch hier nicht glauben, daß sein Sohn diese Worte gesprochen hat, und heißt den Sprecher nähertreten. Er betastet dessen Schultern und Arme und sagt dann, so sei auch er selbst in seiner Jugend gewesen. Auch nach diesem Berichte zerbrechen in Uffos Hand alle Schwerter, bis Wermund den Sohn zu dem Hügel führt, wo er seine eigene Waffe vergraben hat, mit der er stets gesiegt hat. Uffo gürtet das Schwert zwar um, nimmt aber ein anderes zur Hand. Im übrigen geht alles so vor sich wie bei Saxo. Neu ist nur der Zug, daß Uffos Schwert am Helme des einen seiner Gegner zerspringt. Als der König den Klang der zerspringenden Waffe hört, bereitet er sich zum Sprunge in die Tiefe. Uffo aber zieht jetzt das Schwert des Vaters und tötet damit seinen Feind. Auf den Sieg über den einen folgt der über seinen zweiten Gegner. Die Schmach der Dänen ist damit getilgt und das Land vor den Feinden gerettet.

Die Abstammungsverhältnisse des Geschlechtes werden, wie eingangs hervorgehoben, in diesen beiden Quellen verschieden dargestellt. Saxo muß auch eine andere Überlieferung gekannt haben, denn er erklärt, Uffo sei von mehreren Olawus genannt worden und habe den Beinamen „der Milde“ gehabt. Dagegen nennen die Annales Ryenses[9]) einen Olaf als Sohn Uffos, der nach

ihm die Herrschaft erhielt. Davon abgesehen bietet diese Quelle nur einen kurzen Bericht, der die Rachetat Ketos und Wiggos an Athisl und den Kampf Uffos gegen seine zwei Gegner an der Eider enthält. Das Auftauchen des Namens Olaf in diesem Zusammenhange hat aber seinen Grund darin, daß nach den sonst im Norden verbreiteten Genealogien Wermund, Sohn eines Frodi, einen Sohn namens Olaf mit dem Beinamen „en litilláti" hat. Der Name Uffo ist diesen Quellen überhaupt unbekannt, was sich daraus erklärt, daß Helden aus anderem Stamme in die Genealogie der Skioldunge eingeschoben wurden, was offenkundig zu Unsicherheiten führte.

Deutliche Übereinstimmungen mit dem Inhalte der dänischen Quellen weisen die englischen vitae duorum Offorum auf[10]). Der ältere der beiden wird als Vorfahre des zweiten eingeführt. Er ist der einzige Sohn des Angelnkönigs Warmund und schön von Gestalt, aber bis zum siebenten Jahre blind und bis zum dreißigsten stumm. Den Anlaß zur Bewährung gibt eine Verschwörung, über die Warmund mit den Seinen Rat hält. Offa fühlt deutlich seine Nutzlosigkeit, da begabt ihn Gott mit der Sprache, und sogleich macht er sein Recht als Erbe geltend. Er wird nun im Waffenhandwerk geübt, die Verschwörer aber sammeln ein Heer, in dem sich auch die Söhne des Hauptschuldigen, des Riganus oder Aliel, befinden. Es kommt zum Kampfe, in dem die beiden Söhne des Riganus von Offa erlegt werden und der Sieg auf der Seite des rechtmäßigen Herrschers ist.

Der zweite Offa, eine geschichtliche Gestalt, führt seinen Namen nicht von Geburt an. Er heißt Pineredus und ist lahm, stumm und blind. Beornredus, der sich in Mercien der Herrschaft bemächtigt, vertreibt Pinereds Eltern, und das gibt den Anlaß zu einer völligen Wandlung im Wesen Pinereds. Er wird schön, beredt und scharfäugig und erhält nach jenem ersten Offa, der so wie er selbst durch Gott berufen ist, den Namen Offa. Er besiegt den Beornredus in der Schlacht.

Die gemeinsame Grundlage aller dieser Berichte ist trotz den zum Teile erheblichen Abweichungen unverkennbar. Über den Verlauf dieser Erzählung hinaus, wonach Offa in seiner Jugend unbrauchbar ist, im rechten Augenblicke, als Land und Volk in höchster Gefahr sind, sich als Held erweist und der Retter der Freiheit wird, wissen aber die englischen Quellen noch von Offas Verhältnis zu den Frauen zu berichten. Diese Berichte weichen sehr voneinander ab, und in den nordischen Quellen, von denen wir nur kurz über die Verheiratung Uffos mit Frowins Tochter unterrichtet werden, findet sich keine Spur von ihnen.

Der „Beowulf" vergleicht Hygelâcs Gattin Hygd, um ihre Gestalt um so heller von dem düsteren Gegenbilde sich abheben zu lassen, mit einer anderen Frau aus edlem Geschlechte [11]): Mit Thrydo, der niemand, ihr Gatte ausgenommen, ins Angesicht schauen durfte. Wer das wagt, ist unweigerlich dem Tode verfallen. Daneben gibt die Dichtung noch eine zweite Auffassung wieder, wonach das grausame Wesen der Königin sich nicht in, sondern nur vor der Ehe gezeigt habe. Seit sie Offas Gattin geworden war, habe sie keinen Frevel mehr geübt und ein langes Leben lang, das sie in Liebe zu ihrem Gatten hingebracht habe, ihre Tugend bewährt.

Auch die Lebensbeschreibungen der beiden Offa wissen von der Gattin des Helden zu berichten. Der ältere Offa findet auf der Jagd im Walde eine schöne Jungfrau im königlichen Schmucke. Sie sagt, sie sei die Tochter des Königs von York, der sie habe heiraten wollen. Da sie sich dieser Ehe mit dem eigenen Vater widersetzt habe, sei sie ausgesetzt worden. Offa heiratet das Mädchen, und später erhält der König von Northumbrien die Tochter des Paares zur Ehe. In einem Kriege, in dem Offa seinem Schwiegersohne beisteht, sendet er nach glücklichem Ende die Siegesbotschaft nach Hause. Sein Schwiegersohn vertauscht aber den Brief gegen einen anderen des Inhaltes,

Offa sei geschlagen worden und gebe dem „Waldmädchen“ die Schuld, das ausgesetzt und der Hände und Füße beraubt werden solle. Die Aussetzung wird wirklich ausgeführt, die Verstümmelung aber nicht an der Königin, sondern an deren Kindern vollzogen. Ein Einsiedler heilt die Kinder durch sein Gebet und nimmt Mutter und Kinder bei sich auf. Offa hört bei seiner Heimkehr mit Schrecken, was vorgefallen ist. Auf der Jagd findet er die Seinen wohlbehalten bei dem Einsiedler auf.

Wieder anders wird die Ehegeschichte des zweiten Offa erzählt. Danach hat Karl der Große eine Verwandte, die schön, aber grausam ist und schließlich eines argen Verbrechens wegen auf steuerlosem Schiffe ausgesetzt wird. Müde und erschöpft kommt sie in Offas Reich und erzählt dort, sie sei darum ausgesetzt worden, weil Männer von niederem Stande um ihre Hand geworben hätten, von ihr aber verschmäht worden seien. Aus Rache hätten diese es dahin gebracht, daß sie ausgesetzt worden sei. Ihr Name sei Drida. Sie wird der Gräfin Marcella, Offas Mutter, anvertraut, Offa aber vermählt sich heimlich mit ihr. Als das Offas Eltern erfahren, sterben sie aus Gram. Drida, die sich nach ihrer Hochzeit Quendrida, „Königin Drida“, nennt, nimmt ihr hochfahrendes, bösartiges Wesen wieder an und pocht auf ihre Verwandtschaft mit dem Frankenherrscher.

2. Herkunft und Wesen

Die vier Berichte von Offas Ehe – denn der „Beowulf“ enthält deren nicht nur einen, sondern zwei verschiedene – weichen stark voneinander ab und es wird festzustellen sein, wieweit sie von verschiedenen Grundlagen ausgehen oder in welchem Zusammenhange sie untereinander stehen. Verhältnismäßig einfacher sind die Abweichungen der Berichte über Offas Taten zu beurteilen.

Der Bericht des Vidsiþ weiß zunächst nichts von Offas dumpfer Jugend und führt ihn von vornherein als mutigen Helden ein, der schon in seiner Jugend eine gewaltige Tat vollbracht hat. Den Kampf an der Eider hat er mit den dänischen Quellen ebenso gemeinsam wie die Vorstellung, daß damit eine für das Schicksal des ganzen Volkes wichtige Tat vollbracht wurde. Diese Tat ist ebenfalls schon als Zweikampf gedacht, und der Unterschied besteht lediglich daran, daß es nach dem „Vidsiþ“ um die Grenze zwischen zwei Völkern, nach den dänischen Quellen aber um die Herrschaft des einen über das andere geht. Daß der „Vidsiþ“ von Offas stummer Jugend und von der Wandelung in seinem Wesen nichts weiß, muß seine Ursache keineswegs darin haben, daß es sich dabei um später angetretene Züge handelt. Der „Vidsiþ“ gibt wie auch sonst nur einen kurzen Bericht über unseren Helden, und sein Schweigen kann nicht als Beweis für das Fehlen von ihm nicht angeführter Züge gewertet werden. Den Hauptwert dieser Quelle erkennen wir darin, daß Offa als Angehöriger des Volkes der Angeln an den ursprünglichen Sitzen dieses Volkes vor der Auswanderung nach England bezeugt wird, so daß hier ein Stand belegt ist, der ursprünglicher ist als der von den dänischen sowie von den sonstigen englischen Quellen vorausgesetzte.

Wenn also Uffo sowohl in den dänischen Quellen als auch in den Offaviten als der in seiner Jugend untaugliche Held genannt wird, mit dem ein plötzlicher Wandel vor sich gegangen ist, so liegt kein Anlaß vor, diesen weitverbreiteten und vor allem auch der Volksüberlieferung so vertrauten Zug als späteren Anflug aufzufassen. Es ist schon bemerkt worden, daß die Angabe Svens, Uffo

habe sich vor allem in Küche und Keller zu schaffen gemacht, auf die Vorstellung vom Aschenlieger zurückgeht, also mißverstanden ist[12]). Nun mischen sich hier aber zwei verschiedene Züge, nämlich der vom Aschenlieger, der erst zur rechten Zeit sein wahres Wesen zeigt, und der vom Schweigenden, der erst bei einer Schicksalswende zu sprechen beginnt. So ist Helgi „þögull", „schweigsam", bis zur Schicksalsstunde der Begegnung mit der Walküre, und daß es sich dabei nicht um ein leibliches Gebrechen, sondern um eine bewußte Verhaltensart handelt, geht aus den Worten der Walküre hervor, mit denen sie ihm seinen Namen gibt: Spät werde er über die Goldringe verfügen und über Rödulsvellir, wenn er immer schweige – obwohl er doch festen Mut in sich trage[13]). Es ist aber auffällig, daß Offa zwar nach den englischen, nicht aber nach den dänischen Quellen stumm ist. Saxo erklärt, daß Uffo niemals spricht, bis es endlich zu der großen Lebens- und Schicksalswende kommt, bei der Uffo ausdrücklich die Freiwilligkeit seines Schweigens betont, und aus Sven Aggesöns Bericht ergibt sich ebenso, daß es sich keineswegs um eine angeborene Stummheit im Sinne eines leiblichen Gebrechens handelt, sondern um freiwilliges Schweigen aus Entsetzen über die Schmach des ehrlosen Kampfes[13a]). Diese Begründung für die auch in den Jahrbüchern von Ryd als freiwillig bezeichnete Schweigsamkeit, die Scham über das ehrenrührige Verhalten der Söhne Frowins bei ihrer Vaterrache, ist aber sicher erst nachträglich eingeführt, genau so wie die wohlabgewogene Gegensätzlichkeit im Verhalten Uffos: So wie zwei Dänen dadurch, daß sie zu zweit gegen einen Mann gekämpft haben, ihr ganzes Volk mit Schmach bedeckt haben, macht Uffo es wieder ehrlich, indem er freiwillig als einzelner den Kampf gegen zwei Gegner zugleich auf sich nimmt und siegreich besteht. Ist aber auch die gebotene Begründung jung, so muß das keineswegs, wie das Beispiel Helgis zeigt, bei dem derart begründeten Zuge selbst der Fall sein, der offenbar damit im Zusammenhange steht, daß der Held bis zum rechten Augenblicke genau so wie der verachtete Aschenlieger ein Schattendasein führt und seine Zurückhaltung durch ständige Schweigsamkeit unterstreicht. Die vitae duorum Offorum weichen allerdings von den dänischen Quellen dadurch ab, daß für sie Offa wirklich stumm ist und die Sprache durch ein Wunder erhält. Gerade dieses Wunder aber zeigt die Richtung an, in der wir die Erklärung für die Abweichung suchen müssen; denn die christliche Herkunft des Wunderglaubens ist unverkennbar, und so können wir denn feststellen, daß die, wie das Beispiel Helgis zeigt, auch sonst bezeugte freiwillige Schweigsamkeit auf englischem Boden durch wirkliche Stummheit ersetzt wurde; an die Stelle des freiwilligen Entschlusses des Helden, dessen Stunde gekommen ist, tritt nun ein Wunder Gottes, das ihm die Sprache schenkt.

Offa ist also – im Gegensatze zu der Behauptung, das stehe eindeutig fest[14]) – ursprünglich gar nicht stumm, und das allein zeigt schon den Grundirrtum bei Krappes Versuch an, die Offasage aus dem Berichte des Herodotos von Kroisos und seinem taubstummen Sohne abzuleiten, der im Augenblicke höchster Gefahr die Sprache findet und seinen Vater durch die Worte rettet: „O Mensch, töte den Kroisos nicht!" Ganz abzusehen ist hier von einer Auseinandersetzung mit Krappes seltsamen Erwägungen darüber, daß es doch gar nicht angehe, daß ein Mensch plötzlich die Sprache finde[15]), sowie mit den Gründen, die er für die an der Sage von Kroisos und seinem taubstummen Sohne von Herodotos oder seinen Gewährsmännern angeblich vorgenommene Änderung ins Treffen führt. Daß dieser taubstumme Sohn nicht eine junge Erfindung ist, gibt er selbst ja dadurch zu, daß er Neckels Folgerungen über die Stellung dieses Sohnes in der Überlieferung vom Tode des Atys anerkennt. Ganz abgesehen von allen diesen Dingen, die eine eingehende Untersuchung erforderten, ist die Lage in beiden Fällen durchaus verschieden. In der

Sage von Kroisos rettet der Ausruf des bisher wirklich Taubstummen dem Vater das Leben, und damit ist seine Rolle ausgespielt. In der Sage von Offa ist dagegen die Rede des bisher gar nicht Stummen, sondern nur Schweigenden bloß der Auftakt für das von nun an sich bewährende Wesen des Helden, und darin stimmt der Aufbau des Ganzen durchaus mit der Helgisage überein, die Krappe bei seinen Ausführungen sonderbarer Weise überhaupt nicht erwähnt. Viel zu weit gehen auch die Schlüsse, die Krappe aus der Sage von Labhraidh Maen zieht. Richtig ist, daß diese Sage in ihren wesentlichen Zügen der Reichsgründersage angehört, die aber bekanntlich auch bei den germanischen Stämmen so verbreitet ist, daß es nicht ohne weiteres angeht, die eine oder andere Fassung ohne ausreichende Gründe unmittelbar von schriftlichen Quellen abzuleiten. Vor allem aber übersieht Krappe, daß der Held dieser Erzählung so wenig stumm ist wie Helgi oder Offa, so wenig wie Amleth wirklich den Verstand verloren hat, da die angebliche Stummheit lediglich den verstellten Wahnsinn vertritt. Der Grundgedanke ist eben der nur äußerlich stumpfe, teilnahmslose Aschenlieger, der ebenso ein anderer ist als er scheint, wie die Stummheit nur eine scheinbare ist.

Nach den englischen Quellen ist allerdings Offa nicht nur stumm, sondern auch blind, und zwar nach der einen Fassung bis zu seinem siebenten Jahre, nach der anderen bis zur Schicksalswende; da ist er stumm, blind und lahm zugleich, und das Wunder, das ihm sonst nur die Sprache schenkt, verwandelt in diesem Falle den Krüppel in einen schönen, lebenstüchtigen Jüngling. Die dänischen Quellen wissen von einer Blindheit des Helden nichts zu berichten, aber wenn es im Chronicon Erici regis heißt, Uffo habe vom siebenten bis zum dreißigsten Jahre nicht sprechen wollen, so hat Krappe nicht mit Unrecht diese zeitliche Begrenzung aus einem Ausgleiche zwischen zwei verschiedenartigen Angaben abgeleitet: das siebente Lebensjahr ist ja sonst das Alter, in dem Offa das Augenlicht gewinnt. Die Blindheit Offas muß demnach auch in Dänemark bekannt gewesen sein, was sich aber am ehesten aus einem Einflusse der englischen Quellen erklärt. Die Annahme freilich, die Blindheit Offas erkläre sich einfach daraus, daß dieser Zug vom Vater auf den Sohn übertragen worden sei[16]), hält nicht Stich. Das zeigt sich am besten daran, daß nach den schon von Jakob Grimm zusammengetragenen Beispielen die Welfen, aber auch die Schwaben und Hessen blind geboren werden[17]), und selbst das siebente Lebensjahr findet sich in diesem Zusammenhange, da nach der Sage Micislaus, der Sohn des Herzogs von Schlesien und Polen, blind geboren ist, siebenjährig aber das Augenlicht erhält, als man ihm zum ersten Male das Haupthaar schert. Es handelt sich also um einen verbreiteten Sagenzug, der allerdings auf Offa erst nachträglich übertragen zu sein scheint[18]). Völlige Sicherheit läßt sich hier indes nicht gewinnen, und die Möglichkeit muß immerhin offenbleiben, daß ein derartiger Zug an Offa gehaftet haben könnte.

Die entscheidende Tat Offas ist sein Sieg gegen die Feinde seines Vaters und Volkes. Daß hier die Offaviten wieder die spätere Fassung bieten, ergibt sich ohne weiteres aus dem Zeugnisse des Vidsiþ, dessen Bericht in seinen wesentlichen Zügen ohne weiteres mit den Angaben der dänischen Quellen in Einklang zu bringen ist. Für seinen Heldenkampf bedarf Offa aber der Rüstung und der Waffe, und hier findet sich der bedeutsame Zug, daß ihm keine anderen gemäß sind als die des Vaters. Sein kräftiger Leib sprengt jede Rüstung, und schließlich legt er die des Vaters an. Deutlich tun unsere Quellen — besonders Sven — dar, daß Offa das Ebenbild seines Vaters ist, und so ist es denn eine verständnislose Übertreibung Saxos, wenn er berichtet, daß selbst Wermunds Rüstung zerschnitten und mit Haften neu verbunden werden muß, um zu passen. Das

Wesen der Sache liegt ja eben darin, daß es nur eine Rüstung gibt, die der Held tragen, und nur ein Schwert, das er führen kann. Daß alle Waffen zerbrechen, ist ein aus dem Märchen wohlbekannter Zug, doch wird dort, dem Stile der Erzählung entsprechend, statt des Schwertes eine Eisenstange genannt[19]). Mit der Waffe des Vaters zieht auch Sigurd aus, wie Haldan mit der seines Großvaters Regnald[19a]), und gerade dieser Zug läßt sich weit nach dem Osten verfolgen, wo der Held stets mit der Rüstung und dem Schwerte des Vaters oder des Ahnen auszieht. In diesen Zusammenhang gehört auch das Roß, das aber in der Sage von Offa vergessen ist, offenbar unter dem Einflusse von Zuständen, in denen die Bedeutung des Reitens und damit des Reittieres stark zurückgetreten ist. Daß Offa das Schwert nach dem Wandel in seinem Wesen erhält, erinnert übrigens wieder an Helgi, der ebenfalls von der Walküre mit einem Siegschwerte begabt wird.

Der Held ist also das Ebenbild seines Vaters, er setzt dessen kriegerische Taten fort, nachdem dieser den Tod erlitten hat wie Sigmund, der sein Schwert an den Sohn vererbt[20]), wie denn überhaupt das Schwert des Vaters in der Heldensage eine große Rolle spielt. Wieland läßt für seinen Sohn sein Schwert zurück[21]), und auch Bǫdvar-Biarki zieht mit dem Schwerte des Vaters aus. Denselben Zug finden wir in der Theseussage, besonders oft aber, wie schon angedeutet, in östlichen Fassungen. Die Rüstung des Ahnen – die einzige, die ihm paßt, nachdem er sich vergeblich eine solche beim Schmiede zu verschaffen gesucht hatte – holt Rostahm vom Berge, als er auf Taten auszieht[22]), und ebenso zieht Kai Chosrn auf dem eigens für ihn aufgesparten Rosse seines Vaters Sijawusch in die Welt[23]).

Wir haben es also bei dem Berichte von Schwert und Rüstung des Vaters, die Offa bei seinem Schicksalskampfe trägt, mit einem alten Zuge zu tun, der zeigt, daß die dänischen Fassungen auf alte Quellen zurückgehen und wesentliche Züge aus diesen erhalten haben, während die Offaviten fremden Einflüssen weit zugänglicher waren. Wir können so aber auch besser beurteilen, welche Bewandtnis es damit hat, daß nach der einen dänischen Fassung Offa von vornherein die Waffe des Vaters benützt, während er es nach der anderen zunächst mit einer anderen versucht, die sich allerdings nicht bewährt. Gerade diese zweite Fassung scheint den folgerichtigeren Verlauf zu bieten[24]). Die Klinge zerspringt in Uffos Hand, und als der König das hört, bereitet er sich zum Tode. Bei Saxo dagegen wird diese Bereitschaft damit begründet, daß der König vergeblich auf den Klang seiner eigenen Waffe lauscht und meint, Offa sei seinen Gegnern nicht gewachsen. In der Fassung Svens hört der König das Krachen der berstenden Klinge, und das gibt ihm Anlaß, dem Abgrund näherzurücken; bei Saxo ist es umgekehrt der Klang des eigenen Schwertes, der ihn mit neuer Hoffnung beseelt. Bei der Stellung und Bedeutung des Schwertes in der Heldensage ist der Zug von dem besonderen Klange des Schwertes, an dem es von seinem Eigentümer sofort erkannt wird, unbedenklich als alt und ursprünglich anzusprechen. Anders steht es mit der Fassung Svens. Wermund hat dem Sohne sein eigenes Schwert übergeben, aber dieser führt zunächst eine andere Waffe – doch wohl ohne Wissen des Vaters. Wenn dieser hört, wie ein Schwert zerbricht, kann er das also kaum auf die vom Sohne geführte Waffe beziehen – und welchen Anlaß bietet ihm dann der Vorfall für trübe Ahnungen? – Sowenig wie in dieser stimmt aber der Bericht Svens auch in anderer Beziehung. Offa hat die Erfahrung gemacht, daß alle Schwerter zerbrechen, die er schwingt, und das hat dem Vater Anlaß gegeben, ihm die eigene Waffe zu übergeben. Es ist nicht abzusehen, was nach diesen Erfahrungen Offa bewegt, im Kampfe zunächst ein anderes, offenbar nicht erprobtes Schwert zu benützen. Welchen Anlaß

hat er zu der Annahme, dieses werde sich besser bewähren als alle anderen? Es muß also doch wohl dabei bleiben, daß der König hört, wie die Schläge der Gegner auf Offa fallen, während er von Gegenhieben nichts wahrnimmt und dadurch in eine verzweifelte Stimmung gerät; es bedarf dazu keines besonderen Anlasses. Erst der Klang des eigenen Schwertes gibt ihm neue Hoffnung. Die Fassung bei Sven dagegen hat ihren Ursprung offenbar in dem Bedürfnis, die Hoffnungslosigkeit Wermunds durch einen bestimmten Anlaß zu begründen. Die Neuerung ist aber, so folgerichtig sie auf den ersten Blick erscheint, schlecht durchdacht und gerät mit den gegebenen Voraussetzungen auf Schritt und Tritt in Widerspruch. Im übrigen muß das Mißtrauen Offas zum Schwerte des Vaters, das den sonstigen Voraussetzungen der Heldensage nicht gemäß ist, schon in eine vor Saxo und Sven liegende Quelle Eingang gefunden haben, da beide Gewährsmänner den Zug kennen, aber verschieden werten: In dem einen Falle wird ein anderes Schwert verwendet, im anderen statt mit der Schneide mit der stumpfen Klinge zugehauen. Der Grund für dieses Mißtrauen ist aber das unscheinbare Aussehen der Waffe, das diese mit anderen Kostbarkeiten teilt, die in Wahrheit von höchstem Werte sind, wie die Waffen, die Hrani Hrólf Kraki geben will, während dieser sie wegen ihres häßlichen Aussehens zurückweist[24a]). So ist Heimes Roß, als er sein zum Kampfe gegen den Riesen bedarf, alt geworden und sieht äußerst mager aus, bewährt sich dann aber doch voll und ganz, und die Angaben der Mönche darüber, wie mit den Waffen des Helden verfahren wurde, dürften eher richtig sein als die, daß Heime alles wohlverwahrt und ebenso schön wie vorher vorfindet[25]).

Die dänischen Quellen bringen Offas Heldentat in unmittelbare Beziehung zur Vaterrache der Frowinsöhne Keto und Viggo, deren Kampf gegen Athisl in bewußtem Gegensatze zu dem Offas gegen die Landesfeinde steht. Diese Beziehung ist sicher nicht als ursprünglich zu betrachten, wohl aber haften anscheinend alte Züge an dem Berichte von Ketos und Wigos Aufenthalt bei Athisl, der ahnungslos seine Mörder beherbergt, die ihm überdies in verhüllter Form ihre Absichten kundtun. Hierher gehört die Erklärung, die Brüder seien eines Totschlages wegen gekommen, und doppelsinnig ist auch, daß diese Brüder sagen, sie seien den Frowinsöhnen sehr ähnlich. Dasselbe gilt für die Antwort auf Athisls Frage, was die Söhne des Erschlagenen täten, besonders, ob sie der Vaterrache gedächten. Den Söhnen Frowins fällt also nicht nur wie Witege und Heime bei ihrem Kampfe gegen Alphart zur Last, daß sie zu zweit einen einzelnen angegriffen haben, sondern auch, daß sie sich an dem Gastfreund vergriffen haben. Ähnlich wie Reginn durch verhüllte Warnung sein Gewissen zu entlasten sucht, wollen auch Keto und Wigo den Schein dadurch retten, daß sie in dunklen Redensarten ihre Absicht und ihr wahres Wesen aussprechen.

Schon eingangs wurde darauf verwiesen, daß in der Sage von Offa zum mindesten insofern eine geschichtliche Erinnerung nachlebt, als sie in der durch den Vidsiþ bezeugten Fassung die Angeln in ihren alten Wohnsitzen auf dem Boden Schleswigs nördlich der als Grenzfluß gedachten Eider zeigt. Schwerer ist die Entscheidung darüber, wer unter den als Myrginge bezeichneten Gegnern zu verstehen sei. Sie wird noch erschwert durch die Tatsache, daß als Gegner zunächst Angeln und Myrginge genannt werden, während später vom Festhalten der von Offa erkämpften Grenze durch Angeln und Swaefen, also die Sueben, gesprochen wird. Es gibt hier verschiedene Möglichkeiten der Erklärung; die eine geht dahin, daß die Namen Myrginge und Swaefen gleichbedeutend sind und füreinander eintreten, die zweite die, daß die Swaefen zusammen mit den Angeln die gegen die Myrginge erkämpften Grenzen festhalten, was auf ein Bündnis zwischen den beiden Völkern schließen ließe, und die dritte besteht darin, daß Myrginge und Swaefen

gemeinsam Gegner der Angeln sind und daß der „Vidsiþ" zuerst den einen, dann den anderen Gegner nennt[26]). Die Art der Angaben spricht am meisten für die zweite Möglichkeit, da das Festhalten einer erkämpften Grenze auch für die Zukunft am ehesten von den Siegern, nicht aber auch von den Besiegten ausgesagt wird. Wir kämen aber so zu Sueben nördlich der Eider, was immerhin Bedenken erregt. Die Myrginge wären nach der Lage ihrer hier vorausgesetzten Wohnsitze am ehesten als Sachsen zu erklären, doch sprechen dagegen die Viþ-Myrgingas, die an anderer Stelle in die Weichselgegend versetzt werden. Much hat, gestützt auf eine Wortableitung, die mit einem angesetzten margi, „Stute", zusammenhängt, und auf die Sage von Alboins Besuche bei Thurisind, wo die Langobarden mit Stuten verglichen werden, Myrgingas als einen ursprünglichen Spottnamen für die Langobarden aufgefaßt und die Viþ-Myrgingas, für die er als richtige Namensform Viht-Myrgingas, „Kampfmyrginge", ansetzt, als den durch ein Bestimmungswort von den in ihren Stammsitzen verbliebenen Stammesgenossen unterschiedenen, ausgewanderten Teil der Langobarden erklärt[27]). Läßt sich auch eine endgültige Sicherheit über das als Myrginge bezeichnete Volk nicht gewinnen, so hat diese Auffassung doch eine ziemliche Wahrscheinlichkeit für sich. Sicher ist das hohe Alter der Überlieferung durch die Erwähnung der Angeln auf dem Boden von Schleswig, so daß wir hier bis in das vierte Jahrhundert zurückblicken, trotz der Unsicherheit, die über die ursprünglichen Gegner Wermunds und Offas bestehen bleibt. Welche Rolle die Geschichte beim Zustandekommen der Überlieferung gespielt haben könnte, bleibt bei dieser Sachlage unbestimmbar. Fest steht dagegen, daß der Held, der in seiner Jugend als unbrauchbar gilt, in der Schicksalsstunde aber sein wahres Wesen zeigt und mit Schwert und Rüstung des Vaters, dem er in allen Stücken gleicht, einen glänzenden Sieg erringt, eine Gestalt der Überlieferung ist.

Diese Überlieferung selbst besitzen wir nur zum Teile. Aus ihr stammen Offas Jugendgeschichte und seine Bewährung, die seinen Ruhm begründet; es fehlt aber weiterhin der gegliederte Ablauf der Handlung, in deren Mittelpunkt der Held einmal gestanden haben muß, wie seine Jugendgeschichte deutlich zeigt. Eine Andeutung über deren Inhalt geben die Mitteilungen, die wir über Offas Gattin erhalten. Dabei ergibt sich allerdings die Schwierigkeit, daß die einzelnen Quellen in ihren Angaben weit voneinander abweichen.

Der „Beowulf" enthält, wie schon ausgeführt, zwei verschiedene Angaben über Offas Gattin. Die erste, die von dem Verbote spricht, Thrydo ins Gesicht zu sehen, und von der Todesstrafe für seine Übertretung, gibt einen starren Zustand wieder. Die zweite aber, die ausdrücklich erklärt, Thrydo habe nach der Heirat ein ganz anderes Wesen an den Tag gelegt, läßt eine Wesensänderung erkennen, eine grundsätzliche Wandelung, die uns aus Volksüberlieferung und Heldensage in gleicher Weise bekannt ist. Daß Thrydo die Todbringende ist, werden wir auch für diese Fassung voraussetzen dürfen, und ferner auch, daß dieser Zug wie in allen hierher gehörigen Fällen mit der Werbung um ihre Hand zusammenhängt. Ein unmittelbares Gegenstück ist Brünhild, die ihre Freier tötet[28]), bis sie von ihren dunklen Wesenszügen durch den ihr vom Schicksale bestimmten Gatten befreit wird, und auf nordischem Boden gehört die schon dem Namen nach an sie erinnernde Hermuthruda hierher, die wild und grausam genannt wird und ihre Freier tötet[29]).

Das Volksmärchen kennt hierzu eine Fülle von Gegenstücken, die alle davon ausgehen, daß die Frau ihren Freiern den Tod bringt, bis der Held die ihm gestellte Aufgabe löst und die Braut heimführt, die von nun an ein durchaus anderes Wesen zeigt[30]). Nähere Angaben über den

Ablauf der Handlung und besonders darüber, wie es zur Heirat zwischen ihr und Offa gekommen ist, fehlen vollständig; die Werbungsgeschichte ist in ihrem gesamten Umfange ausgefallen. Einen einzigen Fingerzeig gibt das Schauverbot, das wir besonders aus dem Osten kennen. In einem mongolischen Märchen werden dem Manne, der die Königstochter Naran Gerel ansieht, die Augen ausgestochen, und wer ihr Zimmer betritt, dem schlägt man beide Beine entzwei[31]). Diese Erzählung ist auch darum wichtig, weil sich der Mann, der trotzdem Naran Gerels Liebe gewinnt, verstellt, und zwar mischt er sich verkleidet unter die Menge, „das eine Auge halb schließend, auf einem Fuße hinkend, eine Krücke mit sich führend, blindlings und blödsinnig lachend". Demnach steht ein Mann, der sich krüppelhaft stellt, mit einer Frau in Beziehung, die man bei schwerer Strafe nicht ansehen und der man sich auch nicht nähern darf, während der jüngere Offa blind, lahm und stumm ist. Auch Offa wird aber der Gatte der Frau, die niemand ansehen darf. Das Schauverbot ist abgesehen davon auch sonst im Osten verbreitet, wie die Erzählungen zeigen, in denen bei Todesstrafe niemand die Straße betreten darf, wenn die Königstochter ausgeht.

Der jüngere Offa, von dem diese Züge überliefert werden, wird der Gatte der Drida, die angeblich ihrer Grausamkeit wegen ausgesetzt wurde. Es wird von ihr berichtet, daß sie wegen eines ungeheuerlichen Verbrechens auf steuerlosem Schiffe ins Meer hinaus mußte, aber welcher Art das Verbrechen war, wird nicht einmal angedeutet. Drida selbst erzählt freilich etwas anderes, denn sie gibt sich als das Opfer verschmähter Freier von niedrigem Stande aus. Nun darf man aber nicht annehmen, daß derartige Begründungen von Grund auf willkürlich erfunden werden. Aus Dridas Erzählung kann demnach zum mindesten das eine mit Sicherheit erschlossen werden, daß sie die von ihren Freiern vergeblich Umworbene war. Wenn ihre Grausamkeit besonders hervorgehoben wird, so gleicht sie darin der Thrydo, an deren Namen der ihre so nahe anklingt[32]).

Der Zug von der Aussetzung und der weitere noch deutlich anklingende, daß sie die unwillkommene Schwiegertochter ist, weisen nun allerdings in eine andere Richtung. Wir wissen, wie in der Überlieferung die Schwiegermutter mit der unwillkommenen Schwiegertochter zu verfahren pflegt; sie bringt es gewöhnlich dahin, daß die verhaßte Schwiegertochter schweren Schaden erleidet. In diesem Falle geht es freilich anders. Marcella ist eine gute Christin, und demnach unternimmt sie gegen die Verhaßte nichts, sondern stirbt aus Gram. Das ist offenkundig eine Umbiegung unter überlieferungsfremdem Einflusse. Die Züge von der Aussetzung, der Heirat und schließlich vom Hasse der Schwiegermutter gehören in Überlieferungen anderer Art, die ebenfalls in Verbindung mit Offa, und zwar mit dem älteren Offa, auftreten. Danach heiratet Offa ein Mädchen, das zwar nicht ins Meer hinaus mußte, aber ebenfalls ausgesetzt wurde, und zwar wegen ihrer Weigerung, den eigenen Vater zu heiraten. Verleumdet wird die Königin von ihrem eigenen Schwiegersohne, was ihre Vertreibung zur Folge hat. Eigentlich soll sie auch verstümmelt werden, doch trifft dieses Los ihre Kinder, die allerdings ein Einsiedler heilt.

In den nächsten Verwandten dieser Erzählung[33]) wird die Königstochter nicht im Walde, sondern zu Schiffe ausgesetzt, wie im Roman von der Manekine des Philipp von Beaumanoir, und die Verleumdung fällt dort auch der Mutter ihres Gatten zu Last. Die Geschichte vom Vater, der seine Tochter heiraten will, und von der noch angedeuteten Verstümmelung der Tochter führt hinüber zu den Märchen von der Art des „Mädchens ohne Hände" und weiter zu den Überlieferungen von der heiligen Kümmernis[34]), die dann auch, wie der Apolloniusroman und seine zahlreichen Verwandten zeigen, für die Literatur sehr fruchtbar geworden sind. Für die Geschichte

von Drida ergibt sich aber, daß zwei verschiedene Überlieferungen sich gemischt haben. Die grausame, vergeblich umworbene Drida entspricht der Thrydo des „Beowulf", der Zug von der Aussetzung aber stammt aus der oben angeführten zweiten Gruppe von Überlieferungen, zu denen auch gehört, daß die Ausgesetzte von einem Könige gegen den Willen seiner Eltern, besonders seiner Mutter, geheiratet wird. Die Folge davon ist eine arge Verleumdung, gewöhnlich der Art, die junge Frau habe ein Scheusal geboren, während in diesem Falle die Königin in christlicher Demut die Anwendung derartiger Mittel unterläßt, aber aus Gram stirbt. So erklärt sich auch die merkwürdig allgemeine Angabe über das große Verbrechen, das die Aussetzung Dridas veranlaßt haben soll. Die Überlieferungen, zu denen der Zug von der Aussetzung oder Landesflucht gehört, kennen als Ursache das von der Heldin zurückgewiesene Verlangen des Vaters, sie zu heiraten. Züge einer solchen Überlieferung wurden auf die freierspröde Drida übertragen, doch war nicht mehr die Zurückweisung der Ehe mit dem eigenen Vater der Grund für die Aussetzung, sondern der zum ursprünglichen Wesen der Heldin sich besser fügende Zug von ihrer Grausamkeit, aus dem auf ein von ihr begangenes Verbrechen geschlossen wurde.

Was der „Beowulf" von Thrydo erzählt, hatte also ein Gegenstück in der Überlieferung von Drida, die aber in der uns vorliegenden Gestalt durch Mischung mit Erzählungen ganz anderer Art stark entstellt ist. Von dieser Frauengestalt wissen wir nur, daß sie dunkle Wesenszüge an sich trägt, die nach dem Zeugnisse des „Beowulf" durch die Heirat mit Offa beseitigt wurden. Die vom „Beowulf" ebenfalls beglaubigte Angabe der englischen Quelle, daß Drida auch nach der Heirat mit Offa ihre schlimmen Eigenschaften beibehielt, deutet auf eine früh eingetretene Erstarrung. Angaben, die es uns ermöglichten, über die Erkenntnis vom Wesen der Frauengestalt hinaus auch den Gang der Handlung herzustellen, fehlen durchaus. Eine Andeutung ergibt sich nur aus den Gemeinsamkeiten mit östlichem Stoffe, die zwar dazu ausreichen, das Dasein von Beziehungen grundsätzlich zu vermuten, mangels an Zwischengliedern aber keine Möglichkeit bieten, den Ablauf der nur mehr in letzten Resten angedeuteten Handlung herzustellen.

Die Sage von Offa bietet uns letzte Reste einer Heldensage, die mit dem Volke der Angeln verbunden war. Sehen wir allerdings vom „Vidsiþ" ab, der die Erinnerung an die alten festländischen Wohnsitze dieses Volkes bewahrt, und vom „Beowulf", dem wir wertvolle Angaben über die Gattin des Helden verdanken, so stehen die englischen Quellen, die Offaviten, durchwegs auf späterer Stufe als die nordischen. Von der Umdeutung des schweigsamen zum stummen Offa unter dem Einflusse des christlichen Wunderglaubens an bis zur Umwandlung des Kampfes zwischen Völkern zu dem gegen Empörer und Eindringlinge ist das überall der Fall, und auch die ausschließlich auf englischem Boden erhaltenen Berichte über die Heirat Offas haben starke Änderungen durchgemacht. Der Held selbst ist ohne Zweifel eine Gestalt alter Überlieferung. Von seiner Jugend an und seiner durch Schweigen sich kundtuenden Zurückhaltung, die ihn mit dem Aschenlieger der Volksüberlieferung verbindet, bis zu seinem Hervortreten bei der Schicksalswende, da er sich als der echte Sohn seines Vaters erweist, dem er auch äußerlich durchaus gleicht, und mit dessen Waffe und Rüstung er den Sieg über die Feinde davonträgt, tut sich das bei jedem einzelnen Zuge kund. Mit Recht ist hervorgehoben worden, daß in dieser Sage das Ringen der Völker im Vordergrunde steht[35]), da es sich darum handelt, ob die Angeln ihre Freiheit bewahren oder fremder Oberherrschaft untertan werden sollen. Gerade davon bewahren die englischen Quellen nichts, in den nordischen Quellen aber sind die Verhältnisse dadurch verschoben, daß Offa zu einem Dänen geworden ist. So sind es jetzt auch nicht mehr die Angeln, die durch den kühnen

Zweikampf vor der Fremdherrschaft bewahrt werden, sondern die Dänen, und die Offasage ist zu dänischer Heldensage geworden.

Mit Offas Heldenkampf an der Eider schließt die sagenhafte Überlieferung von ihm ab. Von seinen weiteren Taten und Geschicken sowie von seiner Heirat schweigen die nordischen Quellen, und nur auf englischem Boden hat sich die Erinnerung daran erhalten, daß er der Gatte der Freierspröden wurde, die ihre Freier tötete. Daß mit Offa eine Werbungsgeschichte verbunden war, wie sie in der aus der Volksüberlieferung schöpfenden Heldensage immer wieder berichtet wird, unterliegt danach keinem Zweifel. Gerade davon aber hat sich nichts erhalten, und wir müssen uns mit der Erkenntnis bescheiden, daß die Offasage den Wandel der Zeiten nur zum Teile überdauert hat.

Anmerkungen

1) Über Offa und die Sagenquellen siehe Heusler bei Hoops III, 361ff.; Herrmann, Saxo II, 296ff.; Hoops, Kommentar zum Beowulf, S. 208ff.; Schneider, GHS. III, 115ff.; derselbe, ENGHS., S. 7ff. Die englischen Stammtafeln bei Jakob Grimm, DM.[4] III, 379ff. Siehe ferner Schütte, Gotthiod und Utgard I, S. 100f.

2) Vidsiþ, V. 35—44.

3) „Mit einem Schwerte", vgl. Much, ZfDA. 62, S. 136, wo die Stelle auf Offas Zweikampf bezogen wird; Heusler, Hoops III, 361 (§ 1).

4) Über die Gleichsetzung Fifeldor-Eider siehe Schneider, GHS. III, 126; Schütte, Gotthiod und Utgard I, 101; Jordan, „Widsith", Hoops IV, 520ff., § 4 (S. 521a).

5) Hermann Suchier, PBB. 4 (1877), 504.

6) Hoops bei Hoops I, 87ff., „Angelsachsen"; Herrmann, Saxo II, 296f.

7) Holder, S. 105ff.; Übersetzung von Herrmann, Saxo I, 139ff.

8) Historia Daniae, Kap. IIf.; SRD. I, 45ff. — Gertz I, 96ff.

9) SRD. I, 152. Die von Herrmann, Saxo II, 299, kurz wiedergegebenen Angaben lauten im Texte: Wermundus blinde. Hic vir bellicosus erat. Huius tempore Keto et Wiggo, filii Frowini Praefecti Sleswicensis, occiderunt Athislum Regem Sveciae, in ultionem patris sui. Huic successit Uffo Starke filius eius. Uffo Starke. Iste a septimo aetatis anno usque ad trigesimum noluit loqui, quousque in loco, qui adhuc Kunengikamp dicitur, super Eydorum cum filio Regis Teutonicorum et meliore pugile totius Teutoniae solus certans, ambos occidit, et sic conditione utriusque gentis, Teutonia Danis jam quarto tributaria facta est. Huic successit Olaf filius eius.

10) Dazu die Literaturangaben bei Schneider, GHS. III, 130.

11) Beowulf, V. 1925ff.

12) Schneider, GHS. III, 118f.

13) Vgl. dazu S. 32.

13a) Das ergibt sich unzweifelhaft aus dem Texte: qui (Uffo) usque ad tricesimum etatis sue annum fandi possibilitatem cohibuit (Gertz, S. 99). Jeden Zweifel schließt überdies die spätere Stelle aus, wo Uffo „prius veluti mutus" genannt wird. Daraus ergibt sich also, daß der Held sich der Möglichkeit des Sprechens enthielt, und daß es so war, als ob er stumm gewesen wäre. Schneiders Wiedergabe GHS. III, 115, nach Sven habe Uffo bis zu seinem dreißigsten Jahre nicht sprechen können, stimmt also mit den wirklichen Angaben nicht überein, und Krappes Behauptung, ZfDA. 72, 162, nach Svens Berichte sei Uffo stumm, entbehrt der tatsächlichen Grundlage.

14) Krappe, Der blinde König, ZfDA. 72 (1935), 161ff.; vgl. S. 162f.

15) Der Verfasser setzt dem Leser ernsthaft auseinander, daß zwar das Sprachvermögen durch psychische Vorgänge gewonnen werden könne, das Sprechen selbst aber erst erlernt werden müsse. Aber es handelt sich hier doch

nicht um einen geschichtlichen Bericht über geschichtliche Tatsachen, und eine Kritik, die sich mit den Möglichkeiten eines Geschehens sagenhafter Vorgänge in der Wirklichkeit befaßt, vergleicht sich damit, daß jemand Überlegungen darüber anstellt, ob es möglich ist, daß sich ein Mensch in einen Hirsch oder in ein anderes Tier verwandelt, oder ob die technischen Voraussetzungen für den Menschenflug zur „Zeit" eines Ikaros oder Wieland gegeben gewesen seien.

[16]) Schneider, GHS. III, 125.

[17]) Jakob Grimm, DM.[4], S. 309, 322.

[18]) Das Verhältnis der dänischen und englischen Quellen zueinander wird sehr verschieden beurteilt. Heusler sagt Hoops III, 362, die Annahme der Selbständigkeit mute der bewahrenden Kraft der Überlieferung nicht mehr zu, als bei der Brünhild-, Burgunden-, Ingeldsage verbürgt sei. Den entgegengesetzten Standpunkt vertritt Schneider, GHS. III, 125. Die Gesamtlage deutet aber am ehesten auf Unabhängigkeit wenigstens in den Hauptzügen.

[19]) Grimm, KHM., Nr. 90, Der junge Riese; BP. II, 285 ff.

[19a]) Siehe S. 273.

[20]) Mudrak, DHS., S. 195.

[21]) Mudrak, DHS., S. 111.

[22]) Mudrak, DHS., S. 208.

[23]) Mudrak, DHS., S. 216. Siehe ebendort über die Bedeutung dieses Zuges für die Nibelungensage.

[24]) Schneider stellt zwar GHS. III, 119 die weiter unten wiedergegebene Erwägung ebenfalls an, daß es, waren alle Schwerter des Landes untauglich, sinnlos war, mit zwei Klingen anzutreten. Dennoch kommt er zum Schlusse, daß Sven im Rechte ist und Saxo eine Streichung vorgenommen hat. In Wahrheit ist gerade das Streben danach, Wermunds Verzweiflung durch einen bestimmten Anlaß zu begründen, der Grund für die Neubildung gewesen.

[24a]) Siehe S. 196.

[25]) Mudrak, DHS., S. 96. Siehe auch Wolfdietrichs Waffenwahl, ebenda, S. 314.

[26]) Dazu siehe Much, ZfDA. 62, 124, 127 und bei Hoops I, 525, „Eidersueben" (Swaefe als Verbündete der Angeln, nördlich der Eider). Daneben ebenda, S. 127, die Erwägung, daß Außenstehende die Langobarden als Sueben auffassen konnten. Myrginge und Sueben verbundene Gegner des Angelnkönigs: Schütte, Gotthiod und Utgard I, 100 f. (§ 38, 6).

[27]) Myrginge als Sachsen aufgefaßt von Much bei Hoops III, 290, als Langobarden dagegen ZfDA. 62, 125 ff. Vgl. Schneider, GHS. III, 127, der darauf verweist, bei der Auffassung der Myrginge als Sachsen seien die Gegner Offas stets dieselben geblieben, gegen die Verselbigung mit den Langobarden aber keinen Widerspruch erhebt. Schütte, der für die Verselbigung von Swaefe und Myrgingas eintritt, spricht sich auch für den Zusammenhang zwischen dem Landnamen Mauringa und Myrgingas aus und verweist darauf, daß die lautlichen Unstimmigkeiten auf Verballhornungen zurückgehen können und im übrigen geographische Erwägungen die Identifizierung von Myrgingern und Maurunganern befürworten. Gotthiod und Utgard I, 126 (§ 47).

[28]) Mudrak, DHS., S. 213, 219 f.

[29]) Siehe S. 87; 90 f.

[30]) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 201 ff.

[31]) Jülg, Mongolische Märchen: Die neun Nachtragserzählungen des Siddhi Kür und die Geschichte des Ardschi-Bordschi-Chan, Innsbruck 1868, S. 111 ff.

[32]) Schneider, GHS. III, 131 ff., grundsätzlich über Drida und ihr Verhältnis zu Hermuthruda. S. 133 f. ist auch die Stellungnahme anderer zu diesen Fragen angegeben. Mit den bisherigen Ergebnissen ist aber wenig anzufangen, weil sie nicht berücksichtigen, daß Erzählungen auch Mischungsergebnisse sein können. Wenn Schneider selbst betont, Saxos Hermuthruda werde Grausamkeit zu Unrecht nachgesagt, hat er ohne Rücksicht auf die gegebenen Zusammenhänge den zu ziehenden Schluß in sein Gegenteil verwandelt. Denn bei der Gesamtanlage sind gerade diese Züge als ursprünglich zu bezeichnen, und was nicht stimmt, ist Hermuthrudas Verhalten bei Amleths Ankunft.

[33]) Suchier, PBB. 4 (1877), 500—521, Über die Sage von Offa und Thrydo.

[34]) Über die hl. Kümmernis und ihre Verwurzelung in der Volksüberlieferung siehe Karl v. Spieß, Marksteine der Volkskunst II, S. 191 ff.

[35]) Herrmann, Saxo II, S. 302.

Die Sage vom Bruderkampfe zwischen Angantȳ und Hlöd

1. Die Überlieferung

Die Darstellung der Geschicke von Heldengestalten gotischer Herkunft macht einen wesentlichen Teil der germanischen Heldensage aus, und der germanische Norden hat hieran wesentlichen Anteil. Die Jugendgeschichte des Ostgotenkönigs Ermanerich, der Sagenbereich, in den die Gestalten Swanhilds und Randwer-Broders verflochten sind — das alles ist im Norden allein oder doch in einer sonst unbekannten Ausgestaltung erhalten.

Von den geschichtlichen Tatsachen allerdings, besonders vom Untergange des Ostgotenreiches unter dem Ansturme der Hunnen, weicht die Sage völlig ab, und ihr Schauplatz ist weder das Gotenreich am Schwarzen Meere, noch steht Ermanerichs Ende mit dem Angriffe der Hunnen auf dieses Reich im Zusammenhange. Ermanerich herrscht in Italien, und Gegner beim Kampfe um das Reich ist der in der Sage sein Neffe genannte Theoderich-Dietrich von Bern. Ihrem Wesen nach sind beide Gegner nicht Gestalten der Geschichte, sondern Helden der Reichsgründersage[1]).

Eine weit engere Verflechtung mit geschichtlichen Abläufen scheint eine andere, im wesentlichen nur in nordgermanischen Quellen überlieferte Sage aufzuweisen, in deren Mittelpunkt der Kampf der Brüder Angantȳ und Hlǫd um das Vatererbe steht[2]). Die wichtigste Fassung hat uns die Hervararsaga erhalten, in die die Trümmer des „Hunnenschlachtliedes" aufgenommen wurden[3]) — denn auf seiten Hlǫds kämpft sein Ziehvater, der Hunnenkönig Humli, mit seinem Heere. Saxo Grammaticus berichtet vom selben Geschehen, hat aber die Namen und zum Teil auch den Verlauf geändert. Doch führt er an anderer Stelle und ohne jeden Zusammenhang mit unserer Sage Humli und Hlǫd, die er zu Brüdern macht, als Humblus und Lotherus an[4]). Einige wichtige Hinweise verdanken wir dem großen Helden- und Völkerkataloge des englischen „Widsith".

Nach dem Berichte der Hervararsaga hat König Heidrekr von der Tochter des Hunnenkönigs Humli — die Frau heißt in einer Fassung der Saga Sifka, in einer anderen Sváfa — einen Sohn, der Hlǫdr heißt und beim Muttervater aufwächst. Hlǫdr ist ein Held besonderer Art:

Hlǫdr var þar borinn	Hlöd war erwachsen
í Húnalandi	Im Hunnenlande
saxi ok með sverði,	Mit Schild und Schwert
síðri brynju,	Und schimmernder Brünne,
hjálmi hringreifðum,	Mit ringgeschmücktem Helme
hvǫssum mæki,	Und harter Klinge,
mari vel tǫmum	Mit wohlgezähmtem Hengste
á mǫrk enni helgu.	In heiligem Walde[5]).

Mit Helga, der Tochter König Haralds, hatte Heidrekr einen anderen Sohn, der Angantyr hieß. Heidrekr wurde von neun Sklaven erschlagen, die auch sein Schwert, den berühmten Tyrfing, raubten. Angantyr spürte die flüchtigen Mörder auf, tötete sie und nahm auch das geraubte Gut an sich. Er nahm das Erbe nach dem toten Vater, für den er am Danaper (Dnjepr) das Totenmahl hält. Hlyðr, der bei Humli erzogen wurde, hörte vom Tode Heidreks und begab sich zu seinem Halbbruder, um seinen Teil am Erbe zu verlangen. Durch einen Mann, den er vor dem Hofe Anganths antrifft, läßt er seinen Bruder aus der Halle holen und verlangt von ihm die Teilung des Erbes:

Hafa vil ek hálft allt	Die Hälfte will ich haben
þat er Heidrekr átti,	Von Heidreks Erbe,
al ok af oddi,	Von Pfriem und Pfeil
einum skatti,	Und jedem Pfennig,
kú ok af kálfi,	Von Kuh und Kalb
kvern þiótandi,	Und knirschender Mühle,
þý ok af þraeli	Von Dirne und Dienstknecht
ok þeira barni;	Und deren Kinde.
Hris þat et maera	Den mächtigen Wald,
er Myrkvid heita,	Den sie Myrkwid heißen,
grǫf þá ena helgu,	Das heilige Grabmal,
er stendr á gǫtu þiódar,	Das an der Heerstraße liegt,
stein þann enn fagra,	Den strahlenden Stein
er stendr á stodum Danpar,	Am Gestade des Danp,
hálfar herborgir,	Die Hälfte der Heerburgen,
þaer er Heidrekr átti,	Die Heidrek besaß,
lǫnd ok lýda	Land und Leute
ok liósa bauga.	Und lichte Ringe[6]).

Diese Forderung weist Angantyr zurück, bietet aber doch dem Hlyð ehrenvollen Anteil am Vatererbe:

Bresta mun, bródir,	Bersten soll, Bruder,
en blikhvita lind	Der blinkendweiße Schild,
ok kaldr geirr	Kalte Klingen
koma vid annan	sich kreuzen sollen,
adr en Tyrfing	Eh das Terwingenland
í tvau deilak	Ich teilen lasse
eda þér, Humlungr,	Und dir, Humlung,
hálfan látak.	Die Hälfte gebe.
Ek mun bióða þér	Geben will ich dir
bauga fagra,	Goldene Ringe,
fé ok fiǫld meidma,	An Geld und Gut,
sem þik fremst tídir,	Was all dein Begehr;

tólf hundrud manna,	Zwölfhundert Recken,
tólf hundrud mara,	Zwölfhundert Rosse,
tólf hundrud skálka,	Zwölfhundert Knappen,
þeira er skiǫld bera.	Die den Kampfschild tragen.
Manni gef ek hverium	Jedem Recken geb ich
mart at þiggia,	Reiche Geschenke,
annat oedra,	Andre, edlere,
en hann á kvedi;	Als er irgend begehrt;
mey gef ek hverium	Eine Maid geb ich
manni at þiggia,	Jedem Manne zu eigen,
men spenni ek hverri	Jeder Maid häng ich
megin at hálsi.	Um den Hals ein Kleinod.
Mun ek um þik sitianda	Will dich im Sitzen
silfri maela,	Mit Silber bedecken,
en ganganda þik	Will dich im Gehen
gulli steypa,	Mit Gold überschütten,
svá at á vegu alla	(Daß schimmernder Hort
velti baugar,	Den Scheitel dir decke)
(þridiung Godþiódar	Und Ringe rollen
þvi skaltu ráda).	Rings um dich her[7]).

Noch ehe Hlǫdr auf dieses Angebot antworten kann, greift jetzt Gizurr Grytingaliði, der „Greutungenführer", in die Unterredung der beiden Brüder ein. Höhnisch sagt er zu Hlǫd, das sei ein gutes Angebot für den Sohn einer Magd, für den Bastard, der auf dem Hügel gesessen habe, als der Edling — Angantyr — das Erbe genommen habe.

Damit ist jede Möglichkeit einer friedlichen Lösung verwirkt, zornig reitet Hlǫdr heim. Er berichtet Humli das Ergebnis seiner Fahrt, und dieser rät, den Winter über alles für den Kampf vorzubereiten. Er verspricht ihm, ein Heer zu sammeln, und an dem Kriegszuge sollen alle Männer von den Zwölfjährigen an teilnehmen. Der Plan wird ausgeführt, und als der Frühling kommt, ist alles zum Heerzuge bereit, die Männer von den Zwölfjährigen an, alle Rosse, die älter sind als zwei Jahre, sind aufgeboten. Der Zug geht durch Myrkvid, den Wald, der Hunnen- und Gotenland scheidet. Als das Heer den Wald hinter sich gelassen hatte, stieß es auf eine Burg, in der geboten Hervǫr, Angantys Schwester, und ihr Ziehvater Ormarr. Sie sollten das Land vor den Hunnen schützen und hatten viele Krieger bei sich. Eines Tages bei Sonnenaufgang hielt Hervǫr Ausschau und sah das mächtige Hunnenheer herannahen. Sogleich ließ sie ihre Kämpen sich zur Schlacht rüsten, Ormarr aber sollte den Hunnen entgegenreiten und sie zum Kampfe vor das südliche Burgtor entbieten. Ormarr eilte den Hunnen entgegen, und „draußen auf dem Felde vor dem südlichen Burgtore entbiete ich euch zur Schlacht". Als er zurückkehrte, waren Hervǫr und ihre Schar zum Kampfe gerüstet und ritten den Hunnen entgegen. Da entbrannte eine heftige Schlacht, aber die Übermacht der Hunnen war groß, und so fielen Hervǫr und der größte Teil ihres Heeres. Nach Hervǫrs Tode flohen Ormarr und das, was vom Heere noch übrig war. Ormarr ritt Tag und Nacht so schnell er konnte, bis er zu Anganty kam.

Sunnan em ek kominn	Von Süden komm ich,
at segia spiǫll:	Kunde zu bringen;
svidinn er (ǫll) en maera	Verbrannt ist Myrkvid,
Myrkvidar heidr,	Die mächtige Heide,
drifin ǫll Godþiód	(Gebrochen die hohe
gumna blódi.	Burg der Südmark)
	Überströmt das Gotenland
Mey veit ek Heidreks	Von der Streiter Blute.
moedda sarum,	
systur þina,	Hingesunken
svigna til iardar;	Ist Heidreks Maid,
hafa Hunar	Von Wunden geschwächt,
hana felda	Die Schwester dein,
ok marga adra	(Getötet haben die Hunnen sie
ydar þegna.	und viele von deinen Mannen)[8]).

Als Anganthyr diese Botschaft vernommen hatte, schwieg er lange, dann sprach er:

„Óbródurliga vartu leikin,	Nicht brüderlich tat Hlöd,
en ágaeta systir!"	Du hehre Schwester![9])

Anganthys Blick geht über seine Gefolgen, aber er findet ihre Schar allzu klein: Viele waren da, als es galt, Met zu trinken, jetzt aber sind ihrer wenige, wo viele nötig wären. Niemanden sieht er auch — wenn er auch Ringe dafür bietet — der dem Hunnenheere entgegenreiten wollte. Da erbietet sich Gizurr der alte zu dem Ritte: Keinen Lohn will er dafür, daß er den Hunnen entgegenreitet und ihnen den Kampf ansagt. Anganthyr sagt ihm den Kampfplatz an, den er ausgesucht hat:

Kendu at Dylgiu	Entbiet sie zur Dylgia
ok á Dúnheidi	Auf die Dunheide,
orrostu þeim	Jene Walstatt
und Jassarfiǫllum,	Bei den Jassarbergen,
þar er opt Gotar	Wo oft die Goten
eggleik hádu	Gerkampf erhoben
ok fagran sigr	Und stolz erstritten
fraegir vágu.	Strahlenden Sieg[10]).

Gizurr ritt den Hunnen entgegen, und als er sein Ziel erreicht hatte, ging er bis auf Rufweite an sie heran. Mit lauter Stimme ruft er sie an:

Felmtr er ydru fylki,	Fliehn wird euer Volk,
feigr er ydarr visir,	Fallen euer König,
gnaefar ydr gunnfani,	Sinken eure Fahne,
gramr er ydr Ódinn.	Feind ist euch Odin[11])!

Er ladet sie zum Kampfe zur Dylgia auf die Dunheide und schließt mit den Worten:

ok láti svá slein fliúga	(Odin) schrecke eure Scharen
sem ek fyrir maeli!	Übers Schlachtfeld hin[12])!

Als Hlǫdr Gizurs Kampfansage gehört hatte, sagte er, man solle ihn gefangen nehmen. Aber Humli lehnt das ab — der Bote, der allein gekommen ist, soll verschont werden. Gizurr ritt zu Anganth zurück und meldete ihm, daß er seinen Auftrag ausgeführt habe. Als Angantýr ihn fragte, wie groß das Heer der Hunnen sei, antwortete Gizurr:

Sex ein eru	Der Völker sind
seggia fylki,	Sechs beim Feinde,
í fylki hveriu	In jedem Volke
fimm þúsundir,	Fünf Tausende
í þúsund hverri	Jedoch im Tausend
þrettán hundruð	Dreizehn Hundert,
í hundradi hveriu	In jedem Hundert
halir fiórtaldir.	Die Helden vierfach[13]).

Angantýr sammelte nun ein großes Heer und führte es auf die Dunheide, wo er auf die Hunnen traf. Eine furchtbare Schlacht begann, die acht Tage lang dauerte. Viele Mannen fielen, aber Angantýr erhielt Tag und Nacht neuen Zuzug von allen Seiten, und so hatte er schließlich nicht weniger Mannschaft als am Anfang. Die Schlacht wurde immer hitziger, denn die Hunnen sahen, daß sie nur dann hoffen konnten, am Leben zu bleiben, wenn sie siegten, die Goten aber dachten nicht daran, Frieden zu erbitten. Endlich, als es Abend war, brach ein harter Angriff der Goten den Widerstand der Hunnen. Angantýr begab sich aus seiner Schildburg heraus, und mit seinem Tyrfing hieb er Mann und Roß nieder. Da zerbarst die Schildburg vor den Führern der Hunnen, und Angantýr tötete Hlǫd und Humli. Die Goten töteten so viele Feinde, daß sich die Flüsse stauten und aus ihren Betten traten und die Täler angefüllt waren mit Rossen und toten Männern.

Angantýr ging auf die Walstatt und fand seinen Bruder Hlǫd. Da sagte er:

Baud ek þér, bródir,	Ich bot dir, Bruder,
basmir óskerdar,	Bruchfreie Ringe,
fé ok fiǫld meidma,	An Geld und Gut
sem þik fremst tiddi;	Was all dein Begehr:
nú hefir þú hvárki	Erlangt hast du nun
hildar at giǫldum	Als Lohn des Kampfes
liósa bauga,	Nicht Land noch Leute
né land ekki.	Noch lichte Ringe.
Bǫlvat er okkr, bródir,	Ein Fluch traf uns, Bruder,
bani em ek þinn ordinn!	Dein Blut hab ich vergossen!
þat mun ae uppi;	Nie wird das ausgelöscht —
illr er dómr norna.	Unheil schuf die Norne[14]).

Von den Gestalten dieses Bruderkampfes weiß auch der Vidsiþ, ein Beweis für das hohe Alter der Sage. Denn wenn es dort heißt („sohte ic . . .) Heaþoric and Sifecan, Hliþe and Incgenþeow“, so erkennen wir darin — zum Teile in mißverständlicher Auffassung — Heidrek und die Humlitochter Sifka, die Brüder Hlød und Angantý wieder. Einige Zeilen später wird Wyrmhere, das ist Ormarr, genannt, und auch vom Kampfe der Hunnen, des Volkes Atlis (Aetlan leode) gegen die Goten (Hreidgoten, Hraedas) ist die Rede, der „ymb Wistlawudu“, im Walde an der Weichsel, vor sich geht.

Saxo kennt als Söhne Dans zwei Brüder, Humblus und Lotherus, und wir erkennen darin die Namen Humli und Hlød wieder. Die beiden Brüder bekämpfen einander, und Humblus, der von seinem Vater die Herrschaft geerbt hat, wird von Lotherus bekämpft und gefangen. Er kann sein Leben nur durch Verzicht auf sein Königtum retten. Lotherus, der eine frevelhafte Herrschaft führt, verliert bei einem Aufstande das Leben, sein Sohn ist Skioldus.

Die Erinnerung an die feindlichen Brüder mag in diesem Berichte noch nachklingen, aber die Änderungen gegen die Heidrekssaga sind nach jeder Richtung hin so einschneidend, daß er als Sagenquelle nicht in Betracht kommt. Dagegen hat Saxo die Sage selbst, wenn auch mit geänderten Namen und Verhältnissen, an anderer Stelle bewahrt.

Er berichtet im fünften Buche, das Frotho III. gewidmet ist, daß Frotho Hanunda, die Tochter des Hunnenkönigs Hun, wegen Ehebruches verstoßen habe. Er wollte sie ihrem Vater zurücksenden, aber sein Ratgeber Erich der Beredte, der den Ehebruch aufgedeckt hatte, bittet ihn, das nicht zu tun, sondern sie seinem Bruder Roller zur Gattin zu geben. Hun, der von diesem Geschehen hört, verbündet sich mit Olimarus, dem Könige der Ostleute, und rüstet zwei Jahre lang zum Kriege. Frotho bietet dagegen seine Dänen, aber auch die Norweger und Slawen auf, Erik wird auf Kundschaft ausgesendet und trifft auf Olimar, der die Flotte des Hunnenkönigs führt, während dieser selbst das Landheer befehligt. Nach kurzer Wechselrede reitet Erik weiter, um Kundschaft über das Hunnenheer einzuziehen. Einen vollen Tag lang zieht dieses an ihm vorüber — die Spitze des Heeres traf er bei Sonnenaufgang, die Nachhut bei Sonnenuntergang. Er fragt, wer der Führer des mächtigen Heeres sei, Hun aber antwortet mit der Gegenfrage nach seinem Namen und danach, was Frotho tue. Erik gibt kluge, ausweichende Antworten, und daran erkannte Hun, daß er Erik vor sich habe, der die Schuld an der Verstoßung seiner Tochter trug. Er ließ ihn ergreifen, aber Erik mahnte ihn an das Unehrenhafte dieses Vorgehens der Übermacht gegen einen einzelnen Mann, und so wurde er frei gelassen — freilich auch mit der Nebenabsicht, daß sein Bericht über die gewaltige Größe des Hunnenheeres Frotho erschrecken möge. Wirklich berichtet Erik diesem, er habe sechs Könige mit sechs Flotten gesehen. Jede Flotte habe fünftausend Schiffe gehabt, und jedes Schiff dreihundert Ruderer. Jedes Tausend habe vier Flügel von dreihundert Schiffen gehabt — das „Tausend“ zählte also zwölfhundert Schiffe.

Frotho greift mit seiner Flotte zuerst die der Russen unter Olimar an und vernichtet sie. So furchtbar ist die Niederlage, daß das Meer von Leichen bedeckt ist und Frothos Flotte kaum durchkommen kann.

Nach diesem Siege wendet sich Frotho gegen das hunnische Heer, dessen Größe Erik mit folgenden Worten beschreibt:

Fünfzehn feindliche Fahnen erblickt ich, sie flatterten lustig im Winde.
Jeglicher waren gesellt kleinere, hundert an Zahl;

Jede von diesen hinwider sah zwanzig hinter sich wehen;
Gleich diesen Fahnen an Zahl schritten die Führer einher[15]).

Auf Eriks Rat wurde das Hunnenheer zunächst nicht angegriffen, und bald war dieses in dem unwegsamen und öden Lande dem Hunger preisgegeben. Viele starben vor Hunger, und haufenweise fielen die Krieger von Hun ab, darunter auch der Seher Uggerus, dessen weit über menschliches Maß hinausgehendes Alter niemand kannte. Uggerus ging zu Frotho über und verriet ihm Huns Pläne.

Auch Frothos Heer hat trotz allen Vorsichtsmaßregeln unter Hunger zu leiden, aber Frotho weiß sich Lebensmittel zu verschaffen, und sein Heer erhält gewaltigen Zustrom. Jetzt werden die Hunnen angegriffen, und schon am ersten Tage sind die drei großen Ströme Rußlands mit Leichen bedeckt, so daß man trockenen Fußes von einem an das andere Ufer kommen kann. Sieben Tage dauerte der Kampf, dann fiel Hun, während sich sein gleichnamiger Bruder ergab. Hundertsiebzig Könige — das ist die Zahl der Führer, die Erik in seinen Versen genannt hatte — unterwarfen sich Frotho, dessen Macht nun gewaltig gewachsen war. Sein Reich umfaßt Rußland und wird im Westen durch den Rhein begrenzt.

2. Herkunft und Wesen

Der Kern dieser Sage ist nach der Fassung des „Hunnenschlachtliedes" der Kampf zweier Brüder um das Vatererbe. Der echtbürtige Sohn nimmt das Reich für sich und will den Bruder, der von einer anderen Mutter stammt, abfinden, während dieser sich als ebenbürtig betrachtet und Teilung des gesamten Vatererbes verlangt. Was die Sage von anderen Überlieferungen aus früher Zeit unterscheidet, ist die Verbindung des persönlichen Machtkampfes der Gesippen mit der Auseinandersetzung großer Völker. Wir können sonst eine Sagenentwicklung verfolgen, in der ursprünglich die einzelnen Gestalten ihren Kampf im wesentlichen so austragen, daß sie auf sich selbst oder doch nur auf wenige Helfer angewiesen sind. Das ist besonders in der Sage vom Burgundenuntergange so, und wir wissen, daß die Massenkämpfe des Nibelungenliedes, die man mit der geschichtlichen Niederlage der Burgunden im Kampfe gegen die Hunnen verglichen hat, später entstandenen Fassungen angehören, so daß die geschichtlichen Tatsachen nicht als ursprüngliche Quelle für die Sagenbildung in Betracht kommen[16]). Auch hier werden die Völker in den Kampf geführt, um die persönlichen Zwistigkeiten der Brüder Hlǫd und Angantȳ auszutragen, aber wir kennen keine Fassung der Sage, die sich wie die ältesten Berichte vom Untergange der Giukunge mit einer geringen Anzahl von auftretenden Gestalten begnügt. Die Frage nach dem geschichtlichen Vorbilde für das Völkerringen wurde denn auch hier gestellt, und die Geschichte schien wirklich eine glaubwürdige Antwort zu bieten. Die Sage erzählt von einem ungeheuren Aufgebote, mit dem die Hunnen gegen die Goten zu Felde gezogen, aber dennoch unterlegen seien. Einen solchen geschichtlichen Kampf, in dem Goten gegen die Hunnen siegten, fand man in der Schlacht auf den katalaunischen Gefilden vom Jahre 451, in der die Römer unter Aetius mit den Westgoten vereint gegen die Hunnen kämpften und über sie siegten[17]). Noch hatten sich damals die Ostgoten nicht von der Hunnenherrschaft lösen können, und als

hunnisches Hilfsvolk standen sie gegen Westgoten und Römer und teilten mit den Hunnen die Niederlage. Wenn auch die Sage von diesen Verbündeten der Hunnen nichts weiß und Gizurr der Greutungenführer, also der Führer der auch Greutungen genannten Ostgoten, auf Seite Angantys und als Gegner der Hunnen kämpft, so konnte man den Vergleich mit der Schlacht in Gallien doch damit stützen, daß Hlyðr, dessen Erbansprüche den Kampf hervorgerufen hatten, einen gotischen Vater hatte. Dazu kam, daß die eindrucksvolle Schilderung der Völkermassen, wie sie unsere Quellen für die Sage bieten, in unseren geschichtlichen Nachrichten über die gewaltigen Aufgebote in der Völkerschlacht auf den katalaunischen Gefilden ein Gegenstück hat.

Aber so bestechend der Vergleich zunächst auch aussieht, so wenig hält er einer Nachprüfung Stand. Ganz abgesehen davon, daß der Greutungenführer Gizurr als Gegner der Hunnen genannt wird — denn dafür ließe sich zur Not eine Erklärung finden[18]) — und daß in unseren Quellen kein Wort davon steht, daß Goten gegen Goten kämpften — was schon schwerer wiegt —, wäre es höchst sonderbar, daß die in der germanischen Sage so bedeutungsvolle Gestalt Attilas, des Hunnenführers in der Schlacht vom Jahre 451[19]), einfach verschwiegen und durch Humli ersetzt worden wäre. Dazu kommt aber, daß die Dichtung sich nicht mit Völker- und Personennamen begnügt, sondern auch geographische Angaben macht, die nicht einfach beiseite geschoben werden dürfen. Wenn die Jassarberge genannt werden, so wird dieser Name von der slawischen Grundform Jeseniky des „Gesenkes", des *Ἀσκιβουργιον ὀρος* (Asciburgius mons) — beide Namen bedeuten das „Eschengebirge" — nicht getrennt werden dürfen[20]), und damit haben wir einen sicheren Ausgangspunkt für die örtliche Festlegung des Geschehens. Will man die Dunheide mit Don oder Donau zusammenbringen und die Angabe des Vidsiþ „ymb Wistlawudu" auf die alten Gotensitze an der unteren Weichsel beziehen[21]), so ergibt sich ein völlig unmögliches Bild, das nur unter der Annahme möglich ist, es seien irgendwelche Namen aus dem Osten Europas in wahllosen Zusammenhang gebracht worden. Auch darf nicht damit gerechnet werden, der Vidsiþ habe die Sage von der Hunnenschlacht in alter Erinnerung an die früheren Wohnsitze der Goten eigenmächtig an die untere Weichsel verlegt; denn es ist unwahrscheinlich, daß mit einem Male die sonst offenbar genau verfolgte Sagenquelle zugunsten geschichtlicher Tatsachen verlassen wird. Wir werden also den Weichselwald, den der Vidsiþ aus seiner Quelle übernommen haben muß, nicht an der unteren, sondern an der oberen Weichsel, in entsprechender Nähe des Gesenkes (Jeseniky, Jassarberge) zu suchen haben und kommen so zu einem geographisch durchaus möglichen Bilde. Dazu kommt, daß es auch keineswegs nötig ist, die Dunheide mit Don oder Donau in Verbindung zu setzen. Es kann kein Zufall sein, daß wir die durch die bisherigen Angaben festgelegte Örtlichkeit als die Heimat des lugischen Stammes der *Δουνοι* (Dunoi) kennen, so daß sich über die örtlichen Beziehungen des Geschehens, von dem unsere Sage berichtet, kein Zweifel ergeben kann[22]). Wir müssen mit diesen Tatsachen trotz den Widersprüchen rechnen, die sich daraus ergeben, daß wir die so gekennzeichneten Gegenden nicht als Gotenwohnsitz kennen. Much, der diese Schwierigkeiten dadurch zu beseitigen suchte, daß er als ursprüngliche Gegner der Hunnen die in diesen Gebieten heimischen Langobarden ansetzte, muß seine Annahme durch die willkürliche Voraussetzung stützen, die Langobarden seien in der Sage einfach durch die berühmteren Goten ersetzt worden. Daß er an diesen Vorgang selbst nicht recht glaubte, zeigt seine Erwägung, ob nicht vielleicht ostpreußische Goten an der Schlacht beteiligt gewesen seien[23]). Aber in der Sage geht es um die Herrschaft über das Gotenreich, um den Anspruch auf Teilung, den der Bastard gegen den echtbürtigen Bruder erhebt — es ist also unmöglich, von der Teilnahme eines Hilfsvolkes

auszugehen, die überdies bei den gewaltigen in Betracht kommenden Entfernungen kaum in Betracht kommt. So verlockend außerdem der Gedanke ist, die Entstehung der Sage mit der Niederlage der Hunnen beim Kampfe gegen die Langobarden im fünften Jahrhunderte an der oberen Weichsel zu erklären, so große Schwierigkeiten stellen sich der Auffassung entgegen, die Goten seien erst nachträglich eingesetzt worden. Denn die Sage muß von Anfang an mit gotischen Verhältnissen gerechnet haben. Dafür bietet schon der Beiname Gizurs, „Greutungenführer“, einen Beleg. Es ist überdies mit Recht hervorgehoben worden, daß die Worte Angantys, er wolle den Tyrfing nicht in die Hälfte teilen (eda Tyrfing i tvau deila), unmöglich den alten Sinn wiedergeben können[24]). Aus Angantys Worten geht hervor, daß er Hlyd ein durchaus ernstes und ehrenhaftes Angebot macht und diesen als Bruder, nicht als Feind ansehen will. Daß er Hlyds Forderung mit dem Hinweise darauf lächerlich zu machen sucht, eine genaue Teilung sei nicht möglich, denn dann müsse auch der Tyrfing geteilt werden, ist nach dem gesamten Inhalte seiner Antwort ausgeschlossen. Ihr Aufbau ist völlig klar: Des Bruders Forderung auf Erbteilung wird mit aller Entschiedenheit abgelehnt — eher soll es Kampf bis zum Äußersten geben, als daß der echtbürtige Sohn seine rechtlichen Ansprüche aufgibt. Dann aber folgt ein Angebot, wie es der Bruder dem Bruder wohl machen kann, und es ist bezeichnend, daß gerade jetzt Gizurr eingreift: Er wünscht keine Einigung der Brüder, die er anscheinend jetzt befürchtet, sondern Kampf, und darum die Beleidigung, die Hlyd zwingt, das Angebot abzulehnen.

Wenn also auf die Anklänge zwischen „Tyrfing“ und dem Lande der „Terwingen“ verwiesen und die Nennung des Schwertes in diesem Zusammenhange als Mißverständnis erklärt wurde, das erst bei der Aufnahme der Dichtung in die Hervararsage dadurch zustande gekommen sei, daß dem Sagamanne nicht das Terwingenland, wohl aber der Name Tyrfing geläufig gewesen sei, so ist dieser Schluß unanfechtbar, und wenn die oben gebotene Übersetzung von der Teilung des Terwingenlandes, nicht von der des Schwertes Tyrfing spricht, so hat sie damit zweifellos eine Verderbnis beseitigt und den ursprünglichen Sinn wieder hergestellt. Daraus ergibt sich aber, daß schon in der frühesten uns erreichbaren Fassung der Sage die handelnden Gestalten Goten auf gotischen Gebieten gewesen sein müssen. Wir haben demnach mit zwei Tatsachen zu rechnen: Die erste ist der Kampf zweier Brüder um das Gotenland, die zweite der siegreiche Abwehrkampf eines germanischen Volkes gegen einen Hunneneinfall, der sich in einer Gegend abgespielt haben muß, die wir als Wohnsitz der Langobarden kennen, von denen wir überdies wissen, daß sie in diesen Gebieten tatsächlich eine siegreiche Abwehrschlacht gegen die Hunnen geschlagen haben[25]). Diese Tatsachen lassen sich nur auf eine Weise vereinen, nämlich durch die Feststellung, daß auf eine alte gotische Sage die geschichtlichen Voraussetzungen des Kampfes zwischen Langobarden und Hunnen übertragen worden seien. Damit scheidet aber auch für die ersten Anfänge dieser Sage die Geschichte als Sagenquelle aus, auch hier ist das Völkerringen erst nachträglich mit einer bereits früher vorhandenen Sage in Zusammenhang gebracht worden. Auf welchem Wege das vor sich gegangen ist, läßt sich nur vermuten. Aber es scheint, als ob die Langobardenschlacht erst im Gefolge der Hunnen in die Sage aufgenommen worden wäre. Humli, der Ahn und Ziehvater Hlyds, dem bei Saxo Hun entspricht, ist ja ein „Hunne“, und von da mag sich alles weitere ergeben haben. Daß es sich dabei ursprünglich nicht um das asiatische Fremdvolk, sondern um den Angehörigen eines germanischen Stammes gehandelt haben dürfte, ist höchst wahrscheinlich, denn wir haben hier einen der Fälle vor uns, in denen der Anklang von ihrem Wesen nach völlig verschiedenen Namen zu Verwechslungen geführt haben muß. Denn es hat — auch wenn wir

das „Hünengrab" und die daraus abgeleiteten Vorstellungen von den Hünen als Riesen als kaum hierher gehörig beiseite lassen[26]) — ein entsprechendes Wort auf germanischem Boden längst vor dem Auftreten der Hunnen in Europa gegeben, wie deutliche Spuren zeigen, zu denen nicht nur die mit Hun zusammengesetzten Orts- und Personennamen, sondern auch der Beiname Sigfrids (Sigurds) inn hunski, hunskr konungr[27]) gehören. Die mit Hun zusammengesetzten Namen sind früh bezeugt und weitverbreitet, wie Hunila, Hunvil, Hunimundus (gotisch), Hunirix (wandalisch), Hunvulfus (swebisch) zeigen, und auch der Name Humboldt geht auf althochdeutsches Hûnbald zurück[28]). In diesen Zusammenhang werden wir auch den Erzieher Hlǫds zu stellen haben, und erst eine spätere Zeit machte Humli-Hun zu einem Hunnen. Von da aus ist dann die Einführung des Hunnenvolkes und der Hunnenschlacht erklärlich.

Vom Kampfe der Brüder gegeneinander weiß Saxo nichts, wohl aber entspricht dort Eirikr inn málspaki (bei Saxo Ericus disertus, „der Beredte") dem Gizur. Erik hat den Ehebruch der Gattin Fródis nachgewiesen und so den Anlaß zum Streite mit dem Hunnenkönige gegeben, wir müssen aber fragen, ob Saxos Darstellung von der Geschichte dieses Ehebruches alt ist oder erst Saxos Eigentum, und ob es sich bei Eriks Mitteilungen an Fródi um Tatsachen handelt oder — um eine Verleumdung. Wir wissen aus unseren sonstigen Überlieferungen, daß der Ratgeber nur zum Schein die Treue hält und in Wahrheit seinen Herrn zu schädigen trachtet[29]). Zu den Mitteln, deren er sich bedient, gehört aber auch der erfundene Ehebruch, wie die Geschichte von Ermanerich und Bikki zeigt, und ein ähnliches Gebiet betreffen auch die Verleumdungen, die Sibich nach der Thidrekssaga gegen die Harlunge und Ermanerichs Sohn Samson ausspricht. Es kommt dazu, daß das Verhältnis zwischen Fródi und Eirikr keineswegs immer friedlich ist. Fródi trachtet Eirikr hinterlistig nach dem Leben, und es kommt zum Kampfe, in dem Eirikr siegt und des Königs Leben in seiner Hand hat, ihm aber großmütig verzeiht. Die Versöhnung, die diesen Kampf abschließt, wird von Saxo als durchaus echt dargestellt, aber es könnte leicht unter diesem Verlaufe ein älterer verborgen sein, in dem nur eine Scheinfreundschaft geschlossen wurde und Eirikr diese bloß benutzte, um dem Könige zu schaden und sich so an ihm weit empfindlicher zu rächen. Die Verleumdung der Königin und der daraus sich ergebende Kampf gegen den König Hun würden damit übereinstimmen, und das Wesen dieses Ratgebers wäre gleich dem Gizurs, der ebenfalls den Kampf zwischen den beiden Brüdern entfesselt. Daß es sich sonst um dieselbe Gestalt handelt, ist ohnehin offensichtlich. Eirikr ist ebenso wie Gizurr der Späher, der dem feindlichen Heere entgegenreitet und die Kunde von dessen ungeheurer Größe bringt. Saxo meint, daß damit Fródi entmutigt werden solle, und Angantýr beklagt sich, als er Gizurs Kunde vernimmt, über die geringe Zahl seiner Gefolgen. Es ist die Frage, ob der untreue Ratgeber hier nicht ebenfalls doppeltes Spiel gespielt hat.

Deutlich wird das Wesen des bösen Ratgebers allerdings bei der Gestalt Eiriks nicht mehr, und in der Hervararsaga läßt lediglich die Vereitelung einer friedlichen Einigung zwischen den beiden Brüdern sein altes Wesen erkennen. Dagegen ist bei Saxo die Gestalt des Uggerus merkwürdig, der die Hunnen verläßt und ihre Pläne an Fródi verrät. Hinter dem Namen Uggerus, das ist Yggr, verbirgt sich Ódinn, der nach diesen Angaben eine Verräterrolle spielt. Wir müssen voraussetzen, daß er verderblich wirkte wie in der Vikarsgeschichte, wo er Starkad den Rohrstengel reicht[30]), der als Speer den Vikar durchbohrt, oder wie in der zweiten Dichtung von Helgi dem Hundingtöter, wo er Dag den Speer gibt, mit dem dieser den Helgi tötet. Noch mehr erinnert Yggr, der von der einen Seite auf die andere wechselt und Geheimnisse verrät, an den Bruno der

Brawallarschlacht, der in Wahrheit Odinn ist, als vertrauter Bote ein doppeltes Spiel treibt und Harald und Sigurd Hring, dem er die Geheimnisse der Schlachtordnung verrät, gegeneinander aufbringt, bis es zur Schlacht zwischen beiden kommt, in der er dann die Maske völlig fallen läßt und Harald mit eigener Hand tötet[31]).

Die Gestalt des Uggerus-Yggr, die bei Saxo recht farblos geworden ist, hat also in der Sage Gegenstücke, die ihr Wesen noch mit aller Deutlichkeit erkennen lassen. Das Schicksal, das ihr bei Saxo widerfahren ist, hat aber seinen Grund darin, daß Eirikr und Yggr sagengeschichtliche Doppelungen sind und daß Yggr die Hauptzüge seiner Rolle an Eirik hat abgeben müssen, dessen Wesen aber in nichts mehr an den zwiespältigen Ratgeber erinnert. Denn Eirikr wird von Saxo als treuer Diener seines Herrn gekennzeichnet. Die Eigenschaft der Treulosigkeit allein blieb für Uggerus zurück, und dieser letzte Rest hat ihn davor bewahrt, aus Saxos Bericht völlig zu verschwinden. Sagengeschichtlich ist das Auftreten Yggs sehr bedeutsam, denn aus dem sicher bestimmbaren Wesen der Gestalten Eirikr-Yggr läßt sich erkennen, daß die Spuren, die im Hunnenschlachtliede auf die ursprüngliche Rolle Gizurs als Anstifter des Bruderkampfes weisen, den rechten Weg gezeigt haben. Es ergibt sich weiterhin, daß die Gestalt des treulosen Ratgebers der Sage angehört haben muß, die als Grundlage einerseits für das Hunnenschlachtlied, anderseits für Saxos Erzählung diente. Daß Saxos Quelle erheblich anders ausgesehen hat als diese Erzählung, ist überdies leicht erkennbar. Denn wenn in ihr nichts vom Bruderkampfe erwähnt wird, so zeigt doch der schon erwähnte, offenbar hierher gehörige Bericht vom Kampfe der Brüder Humblus und Lotherus, daß er aus dem Zusammenhange gerissen und an eine andere Stelle gesetzt wurde. Der Bruderkampf um die Herrschaft gehört in die Reichsgründersage, und dazu stimmt, daß Skioldr, der Sohn des Lotherus, der Ahnherr des berühmten Geschlechtes der Skioldunge ist. Saxo hat also nicht nur den Bruderkampf, sondern auch seine Begründung wiedergegeben. Er ändert allerdings darin den alten Verlauf, daß er Skiold zum Sohne des siegreichen Bruders macht, während der Sagenheld sonst der Sohn des der Herrschaft Beraubten, in vielen Fassungen Getöteten ist. Saxo verfährt aber nicht nur hier so, sondern er hat auch sonst die Rollen vertauscht. So macht er die Brüder Hróar und Helgi zu Söhnen des Brudermörders Haldan statt zu Söhnen des Ermordeten[32]), die sie nicht nur nach dem Ausweise der Hrólfssaga Kraka, sondern auch nach Saxos eigenem Parallelberichte sind[33]), in dem richtig davon erzählt wird, wie Fródi, der seinen Bruder Harald hat töten lassen, dessen Söhnen Harald und Haldan nachstellt.

Wir können so den Inhalt der Sage vom Kampfe Hlọds gegen Anganty in seinen Wesenszügen und zugleich die Tatsache feststellen, daß diese Züge in den Quellen unserer Hauptberichte vorhanden gewesen sein müssen:

Zwei Brüder werden von einem bösen Ratgeber zum Kampfe um die Herrschaft aufgestachelt, und der eine von ihnen fällt in diesem Kampfe.

Wir kennen die Gestalt des untreuen Ratgebers aus vielen Fassungen der Reichsgründersage, wo er den Schwiegervater auf den Schwiegersohn – so den Afrasijab auf Sijawusch[36]). –, den Vater auf den Sohn – so in der Ermanerichsage – hetzt, anderseits aber den Neffen bei ihrer Rache gegen den brudermörderischen Ohm Beistand leistet, wie Reginn in der Sage von Fródi und seinen Neffen Hróar und Helgi. Auch in der Brawallschlacht stehen Verwandte im Kampfe um die Herrschaft gegeneinander, denn Haraldr ist der Oheim Hrings. In unserem Falle gilt der Kampf wieder der Herrschaft, die Gegner sind Brüder, und zwischen ihnen steht der üble Ratgeber wie der „radbani“ Loki zwischen Balder und Họd, und schon oben wurde darauf verwiesen,

daß in dieser Rolle in der Vikarsgeschichte und bei Helgis Tod Ódinn erscheint, der in der Fassung unserer Sage bei Saxo als Uggerus auftritt.

Die feindlichen Brüder haben in unserer Sage denselben Vater, aber verschiedene Mütter, sie stehen also im selben Verhältnis zueinander wie Helgi und Hedinn, die ebenfalls durch einen Dritten zum Kampfe gegeneinander gebracht werden, die „trollkona", die Hedins unüberlegtes Gelübde bewirkt, er werde seines Bruders Weib für sich gewinnen. Es zeigt sich also, daß der Kern der Sage vom Bruderkampfe zwischen Anganty und Hlǫd auch sonst Gegenstücke hat. Zu beachten ist, daß hier eine Frau zwischen den Brüdern steht.

Der Kampf der Brüder Hlǫd und Anganty hat also im germanischen Bereiche zahlreiche Verwandte. Die Sage reicht aber über dieses Gebiet weit hinaus und hat in Indien ein Gegenstück. Im Mahābhārata wird berichtet, wie Karna und Ardschuna um die Draupadī werben und sich dabei im Bogenkampfe messen[37]). Wer den Bogen zu spannen und mit fünf Pfeilen Schuß auf Schuß das Ziel zu erreichen vermag, soll Sieger sein. Ardschuna trifft das Ziel nur dreimal, der vierte Pfeil geht fehl, und das fünftemal gelingt es ihm nicht mehr, auch nur den Bogen zu spannen. Schon greift Karna, des Sieges sicher, nach dem Bogen, da wehrt ihm Draupadī den Kampf: Nie wird sie die Gattin des Fuhrmannsohnes. Zugleich verleiht sie Ardschuna den Preis. Darüber ergrimmt Karna, und sein heißester Wunsch ist, den Ardschuna im Kampfe zu treffen und zu töten.

Der Wunsch Karnas soll in Erfüllung gehen, die Zeit ist da, wo die beiden Helden in der Schlacht gegeneinander kämpfen sollen. Da bittet Kuntī, Ardschunas Mutter, den Karna, ihre Söhne nicht zu töten. Aber Karna schlägt ihre Bitte ab: Ihre anderen Söhne will er schonen, nur Ardschuna nicht, der ihm Draupadī genommen hat. Da erzählt Kuntī in äußerster Not, daß sie auch Karnas Mutter und daß Sūrja, der Sonnengott, sein Vater sei. Das Kind kam zur Welt, angetan mit Panzer und Ohrringen, und ward von der Mutter in einem mit Wachs überzogenen Binsenkorbe im Flusse Aswā ausgesetzt. Der Korb trieb bis in die Ganga zur Stadt Tschampā und wurde dort vom Fuhrmanne Adhiratha aus dem Wasser gezogen, der das Kind seinem Weibe Rādhā zur Erziehung übergab.

Karna will nicht glauben, daß Ardschuna sein Bruder ist, und hält die Erzählung Kuntīs für eine Erfindung; er will vom Kampfe nicht abstehen. Er gibt dem Indra, der ihm in Gestalt eines Brahmanen erscheint, trotz Sūrjas Warnung Ohrringe und Panzer, die er mit auf die Welt gebracht hat, Indra aber leiht ihm dafür seinen nie fehlenden Speer. Doch ist Indras Bedingung, daß der Speer, wird er einmal in äußerster Not entsendet, nicht in Karnas, sondern in seine eigene Hand zurückkehrt. Karna hofft, daß der Speer ihm im Kampfe gegen Ardschuna dienen werde. Aber er muß ihn schon vorher entsenden, um den Aswatthāman vor dem Tode von der Hand des Riesen Ghatotkatscha zu retten, bevor es noch zum Kampfe gegen Ardschuna gekommen ist.

Für den nächsten Tag erwartet Karna, daß sich ihm Ardschuna zum Kampfe stellen werde. Er fürchtet seinen Gegner nicht, nur darin glaubt er ihn überlegen, daß er den besseren Wagenlenker hat, den listenreichen Krischna. Er verlangt darum von König Durjodhana, daß er ihm Sālja, den Fürsten von Madras, zum Wagenlenker gebe, der der beste Wagenlenker im Heere sei. Der König will Karnas Wunsch erfüllen, aber Sālja ist wütend darüber, daß er, der Fürst, der Wagenlenker des Fuhrmannsohnes sein soll. Der König überredet ihn zwar, Karnas Wunsch zu erfüllen, aber als es zum Kampfe kommt, höhnt Sālja den Helden durch Schmähreden, bis dieser zornig erwidert und den Grimm des stolzen Fürsten herausfordert: Sālja zieht die Zügel so heftig an, daß der Wagen mit einem Rade im sumpfigen Boden steckenbleibt, schief steht und nicht von der

Stelle kommt. In diesem Augenblicke, da Karna auf seinem Wagen weder fest stehen noch sicher zielen kann, fährt Krischna, der das sofort erkannt hat, den Wagen Ardschunas herbei. Vergeblich bittet Karna seinen Gegner, mit dem Kampfe auszusetzen, bis er seinen Wagen wieder frei gemacht hat. Eben bückt er sich, um mit beiden Armen das eingesunkene Rad aus dem Boden zu heben, da schießt ihm Ardschuna seinen Pfeil in den Rücken, und Karna stirbt.

Karna wird mit einer Rüstung geboren wie Hlǫðr und fällt wie dieser im Kampfe gegen den Bruder. Seinen Tod verschuldet der tückische Wagenlenker ebenso wie Bruno – hinter dem sich Óðinn verbirgt – den Haralds in der Brawallschlacht, und übel wird ihm auch sonst noch mitgespielt: Die Rüstung, mit der er geboren wird, gibt er für den nie fehlenden Speer Indras, von dem er sich den Sieg gegen seinen Gegner erhofft – aber er muß die Waffe verlieren, bevor es zum entscheidenden Kampfe kommt, und er muß, offenbar um beides betrogen, Ardschuna ohne Rüstung und ohne Speer entgegentreten. Die Erzählung zeigt, mag sie auch nicht ganz ursprünglich sein, zum Teile ein sehr altertümliches Gepräge, und wir werden mit der Geschichte vom Speere den Bericht von Óðin zu vergleichen haben, der dem Helden wiederholt seine Waffe leiht. Diese Waffe ist in der Vikarsgeschichte und in der Helgisage ein Speer, in der Vǫlsungasaga aber ein Schwert, und dieses Schwert versagt gerade da, wo es sich um den Entscheidungskampf gegen den Nebenbuhler handelt.

Der Bruderkampf der indischen Überlieferung erwächst daraus, daß beide Brüder sich um dieselbe Frau bewerben – es ist also derselbe Zusammenhang, der in der Dioskourensage stets wiederkehrt und für den es im germanischen Bereiche zahlreiche Belege gibt. Von dieser Ursache des Kampfes weiß die Sage von der Hunnenschlacht nichts, was um so auffälliger ist, als sie sonst mit der indischen Sage nahe verwandt ist. Denn daß hier wie dort der Held, dem der Tod von der Hand des Bruders bestimmt ist, gewappnet zur Welt kommt, ist ein sicheres Zeichen dieser Verwandtschaft. Nun spielt im Hunnenschlachtliede allerdings eine Frau eine Rolle. Sie ist die Schwester der beiden feindlichen Brüder und steht als Kämpferin auf Anganths Seite, dessen Grenzfeste sie bis zum Tode gegen Hlǫð und die Hunnen verteidigt. Saxo weiß von dieser Schwester nichts, und ihre Namensgleichheit mit der Tochter eines anderen Anganth der Heidreksaga, Hervǫr, hat die Vermutung hervorgerufen, es handle sich beim Kampfe um die Grenzburg überhaupt um eine junge Erfindung. Die Erklärungen freilich, die man zur Begründung dieser Annahme versuchte, sind wenig stichhältig[38]). Sie können nicht dartun, warum man eine Frau, die Schwester der Brüder, auf Seite Anganths in den Kampf eingreifen ließ. Dazu kommt, daß das Schweigen Saxos, der auch den Bruderkampf aus der Erzählung entfernt hat – nur die Beibehaltung der Namen läßt seine Einfügung an anderer Stelle noch erkennen – selbstverständlich nichts beweist. Hervǫr nimmt aber im Bruderkampfe ebenso Partei wie Sigrún und Kara in der Helgisage, Nanna in der Baldersage, Draupadî in der indischen Sage, und von der Gattin des Kambyses, die dieser aus Zorn über ihre Stellungnahme für den ermordeten Smerdis tötet, berichtet Herodotos[39]), daß sie ebenso die Schwester der beiden Brüder war, wie Signy die Schwester Sigmunds, mit der er den Rächer für den ermordeten Vǫlsung zeugt. Es handelt sich demnach vielleicht um sehr alte Vorstellungen von der Geschwisterehe, die im Berichte vom Kampfe und Tode der Hervǫr noch in letzten Resten und nicht mehr verstanden erhalten sind. Wenn in den Sagen vom Bruderkampfe allenthalben eine Frau genannt wird, um die der Streit entbrannt ist, so haben wir diese Gestalt am ehesten in Hervǫr zu sehen.

Volle Klarheit über die hier waltenden ursprünglichen Zusammenhänge ist allerdings um so weniger zu gewinnen, als die sagengeschichtliche Parallele, die auch hier die östliche Sagenüberlieferung kennt, selbst schon literarisch geworden ist und ersichtlich vom alten Verlaufe abweicht. Die Zusammenhänge selbst sind zwar unverkennbar, aber in entscheidenden Punkten liegen schwerwiegende Änderungen vor.

Firdousi erzählt davon, wie Rostahms Sohn Sohrab bei seiner Mutter aufwächst. Als er erwachsen ist, zieht er gegen Iran, um es zu erobern. Nicht zwar der Großvater, der Fürst von Semengan, wohl aber dessen Oberherr Afrasiab, der erbitterte Feind und Gegenspieler Irans, stellt ihm ein mächtiges Heer zur Verfügung, und an seiner Spitze kommt Sohrab zum „weißen Schlosse“, der Grenzfestung Irans, die von Gesdehem verteidigt wird. Sohrab besiegt im Zweikampfe den tapfersten Helden der Iranier, Hedschir, und nun will ihn Gurdaferid, die Tochter Gesdehems, bestehen. Auch sie wird besiegt, aber sie gibt sich als Frau zu erkennen, betört durch ihre Schönheit Sohrab, und so gelingt es ihr, in die Burg zu entkommen, die heimlich geräumt wird. Als Sohrab in diese eindringt, findet er sie leer.

Hier wie in der germanischen Überlieferung will also der in der Ferne aufgewachsene Sohn in das Land des Vaters ziehen, um es zu erobern, hier wie dort erhält er ein mächtiges Heer, und hier wie dort muß er vorerst eine Grenzfestung überwinden, die auf germanischem Boden von Ziehvater und Tochter, in Iran von Vater und Tochter bewacht wird, und hier wie dort nimmt die Frau am Kampfe teil. Hier wie dort wird die Burg erobert, der Hüter flieht, und während in der germanischen Sage Ormarr selbst Angantý die Nachricht von dem Geschehenen überbringt, benachrichtigt Gesdehem den Herrscher Irans durch einen Brief davon, daß er die Grenzfestung dem Feinde überlassen muß. Die Hauptabweichung zwischen den beiden Sagen besteht darin, daß das Zusammentreffen zwischen Sohrab und Gurdaferid ergebnislos bleibt, während die Worte Angantýs bei der Nachricht von Hervǫrs Tode darauf schließen lassen, daß Hlǫðr selbst sie im Kampfe erschlagen habe. Das ist sicher auch der ursprüngliche Zusammenhang, während bei Firdousi das Zusammentreffen zwischen Sohrab und Gurdaferid eine Episode ohne irgendwelche Folgen für die weitere Handlung bleibt – ein deutliches Zeichen dafür, daß der alte Verlauf schwer gestört ist. Auch darin hat die iranische Quelle wohl geneuert, daß sie von einem Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Sohrab und Gurdaferid nichts berichtet. Im übrigen findet auch in der iranischen Sage der Held bei seinem Zuge den Tod, sein Gegner ist aber nicht der Bruder, sondern der Vater. Dieser Unterschied weist auf zwei sehr alte Ausprägungen der Überlieferung vom Kampfe der Blutsverwandten zurück, die in Indien und in der nordischen Überlieferung Brüder, in Iran aber Vater und Sohn sind. Wir kennen diese Unterschiede zur Genüge aus der Reichsgründersage, wo beim Kampfe um die Herrschaft in manchen Fassungen zwei Brüder, in einer Reihe anderer Fassungen Vater und Sohn, vor allem aber auch Großvater und Enkel einander gegenübertreten.

Ist also auch der Zusammenhang zwischen beiden Sagen sicher, und ergibt sich so vor allem, daß die Rolle der Hervǫr alt ist und nicht etwa auf irgendwelchen späten Erwägungen beruht, so geht es dennoch nicht an, einen Einfluß der von Firdousi gestalteten Fassung auf die germanische anzunehmen. Wir haben es hier nicht mit literarischen Beziehungen zu tun. Hinter jeder der beiden Überlieferungen steht vielmehr die schriftlose Volksüberlieferung, deren weite Verbreitung und unbeschadet örtlicher Einflüsse auf den germanischen Zweig im Grunde doch selbständige Ausprägung durch das Auftreten in Indien, Iran und auf nordgermanischem Boden zur Genüge dargetan wird.

Anklänge an den Bruderkampf des Hunnenschlachtliedes enthält noch die Saga von Ásmund kappabani, von der Saxo wieder eine Parallele erzählt[40]. Helgi, der Sohn Hildibrands aus Hunaland, zeugt mit Hild, der Tochter des Schwedenkönigs Budli, den Hildibrand, den er seinem Vater zur Erziehung überläßt. Helgi fällt im Kampfe, sein Weib wird von König Álf, der Budli besiegt, gefangen genommen und mit einem seiner Gefolgen, dem Kämpen Aki, vermählt. Der Sohn dieses Paares ist Ásmund der Kämpentöter (Ásmundr kappabani).

Hildibrandr tötet König Álf im Kampfe. Um Álfs Tochter wirbt Ásmundr und gelobt ihr, Álf zu rächen; er weiß nicht, daß er und Hildibrandr Söhne derselben Mutter von verschiedenen Vätern sind. Dagegen weiß Hildibrandr von der Verwandtschaft und weicht dem Kampfe so lange wie möglich aus. Endlich muß er sich stellen und fällt von der Hand Ásmunds, dem er sterbend entdeckt, daß er sein Bruder ist. Im Berichte Saxos heißt die Mutter der Brüder Drota, die Namen ihrer Söhne sind Haldan und Hildiger. Auch hier weiß nur einer der Brüder, Hildiger, von der Verwandtschaft und sucht den Bruderkampf zu vermeiden, doch muß auch er sich endlich stellen und stirbt von der Hand des Bruders. Auch hier erfährt Haldan erst von dem Sterbenden, daß er seinen Bruder getötet hat.

Diese Berichte zeigen zweifellos Anklänge an unsere Sage; die Abweichungen bestehen darin, daß die Brüder keinen gemeinsamen Vater, sondern eine gemeinsame Mutter haben. Aber Hildibrandr hat wie Hlǫdr einen Hunnenkönig zum Großvater, der ihn auch erzieht. Auch Schwerter, die wie der Tyrfing der Hervararsaga mit einem Fluche beladen sind, spielen in der Saga eine wichtige Rolle. Ein Zusammenhang ist demnach sicher, doch ist der Wert dieser Quellen für die Sagengeschichte gering; sie schöpfen offenkundig aus zweiter Hand[41].

So bleibt das Hunnenschlachtlied die wichtigste und — ganz abgesehen von seinem hohen künstlerischen Werte — sagengeschichtlich wertvollste Quelle für die Sage vom Bruderkampfe zwischen Angantý und Hlǫd. Altertümliche Vorstellungen, die im Hunnenschlachtliede durchaus lebendig sind, rechtfertigen den auch aus anderen Gründen zu ziehenden Schluß auf ein hohes Alter der Sage schon in der uns erhaltenen Gestalt. Hierher gehört die auch geschichtlich bezeugte Sitte, mit dem Gegner den Kampfplatz zu vereinbaren[42], und die Formel, mit der Gizurr das Hunnenheer verwünscht, hat ebenfalls frühe Gegenstücke. Zu den Worten gehört sonst auch noch eine bestimmte Handlung, von der die Dichtung nichts berichtet, nämlich, daß ein Speer über das feindliche Heer hinweg geschleudert wird, und der Ausruf „Óþinn á yþr alla“, „Odinn hat euch alle“, weist auf die alte Vorstellung von Odin, der als Herr im Jenseits die Gefallenen um sich versammelt[43]: Der Ausruf weiht die Feinde dem Tode.

Auch die Angaben über die Heereseinteilung sind wertvoll. Saxo bezieht sie auf die Flotte, schöpft aber aus derselben Quelle und überliefert zum Teile bessere Zahlenansätze. Den sechs Völkern mit je fünf Tausenden entspricht die Flottengliederung — sechs Flotten zu je fünftausend Schiffen — genau, so daß insgesamt mit dreißig Einheiten zu rechnen ist. Während aber das Hunnenschlachtlied das Tausend in dreizehn Hundertschaften gliedert, nennt Saxo eine Teilung, die vier Flügel zu je dreihundert, also zusammen zwölfhundert, Schiffe umfaßte, und das Hundert selbst war offenbar wieder in vier Flügel zu je dreißig Mann gegliedert. Wir haben also lauter Zahlen des auch durch das hundertzwanzig Einheiten umfassende „Großhundert“ gekennzeichneten Zahlensystems und damit einer Sechzigerrechnung vor uns, nach der sich auch die Heereseinteilung richtete[44]. Denn was das Hunnenschlachtlied berichtet, sind nicht hunnische, sondern germanische Verhältnisse.

Unsere Dichtung baut auf einer alten gotischen Fassung der Sage von den feindlichen Brüdern auf, den Dioskouren, die in der Überlieferung der nordrassischen Völker fest verankert ist. Die Fassungen reichen von den Indern, wo sich eine sehr nahe verwandte Überlieferung feststellen läßt, bis zu den Kelten — denn auch die Sage von Aillil, Lugaid und Fergus gehört hierher. Die Brüder kämpfen um das Vätererbe, und auch eine Frau steht so wie in zahlreichen verwandten Fassungen zwischen ihnen, wie sich aus deutlichen Spuren noch erkennen läßt. Den Streit zwischen ihnen entfacht als Unheilstifter der Ratgeber von zwiespältigem Wesen, der zu den ältesten Gestalten der arischen Überlieferungswelt gehört: Wir fanden die Wesenszüge dieser Gestalt in der indischen Überlieferung, wissen aber, daß hierher ganz abgesehen von dem treu-ungetreuen Rate der Reichsgründersage auch Gestalten wie Amiran, Prometheus, Loki gehören[45]) und daß auch an Odin solche Züge haften.

Lebendig geblieben ist die Überlieferung von den feindlichen Brüdern vor allem im Volksmärchen, und es ist bezeichnend, daß ein Zug des alten Liedes in der Volksüberlieferung wiederkehrt. In den Versen von Hlods Geburt wird auch ein Roß erwähnt, das offenbar gleichzeitig mit dem Helden zur Welt gekommen ist und ihm dann als Reittier dient. Ebenso wird im Märchen berichtet, wie zur selben Zeit, wie die Mutter die beiden Brüder, die Stute im Stalle empfängt und, während die Mutter die Zwillingsbrüder gebiert, zwei Füllen wirft, auf denen die beiden Helden dann die Fahrt in die Welt antreten. Vollends klar aber wird der Zusammenhang im Märchen La cerva fatata (Die verzauberte Hinde) des Pentamerone I, 9, wo der Held mit dem Schwerte auszieht, das zur gleichen Zeit mit ihm geboren worden war. Da hier literarische Zusammenhänge ausgeschlossen sind, wird die stoffliche Verwandtschaft zwischen Märchen und Heldensage besonders deutlich. Die Vorstellung von der wunderbaren Empfängnis und von der Wasserfahrt, die sonst mit dem Reichsgründer oder auch mit dem Religionsstifter verbunden ist, haftet in Indien an Karna, in der hellenischen Sage aber an Perseus[46]) — sein Vater ist Zeus, der als Goldregen zu Danae eindringt, und auch die Wasserfahrt schließt sich an —, der Held eines Zweibrüdermärchens ist, und wenn Chrysaor mit Roß und Rüstung aus der von Perseus enthaupteten Gorgo hervorkommt, so ist das eine Art Wiedergeburt, die an die Geburt Karnas und Hlods erinnert; denn wir wissen aus den verwandten Stoffen, daß die Gorgo den Helden zuvor verschlungen hatte[47]).

Diese alte Sage wurde durch die Vermittlung des mißverständlich aufgefaßten Hunnennamens auf den Ort des historischen Kampfes der Hunnen gegen die Langobarden übertragen und erhielt so nachträglich einen geschichtlichen Hintergrund, wie sie denn auch an den geschichtlichen Ort versetzt wurde, an dem die Hunnen ihre Niederlage erlitten. Diese Gestalt muß die Sage schon früh angenommen haben. Aber es zeigt sich auch hier, daß die Entstehung der für sie kennzeichnenden Züge mit geschichtlichen Tatsachen nichts zu tun hat. Was gerade in diesem Falle die Vermutung besonders nahelegt, ein geschichtliches Ereignis habe zur Sagenbildung angeregt, nämlich die feste Verbindung mit bestimmten Örtlichkeiten und Völkern, erweist sich auch hier als spätere Zutat zu einer in ihren Grundrissen längst feststehenden Sage, die sich als wichtiges Glied altererbter, im Volksmunde zum Teile bis in die Gegenwart lebendig gebliebener Überlieferung erweisen läßt.

Anmerkungen

1) Über die hierher gehörigen Fragen siehe Mudrak, DHS., S. 10ff.
2) Der allgemein übliche Name ist Hunnenschlachtsage. Darüber siehe Heusler bei Hoops II, 574ff. und IV, 369f., Schneider, GHS. III, 96ff., und ENGHS., S. 133ff.
3) Heidreks Saga, herausgegeben von Jon Helgason, S. 85ff. und 141ff. Die Stellen aus dem Vidsiþ sind ausgezogen bei Heusler, a. a. O. Der Bericht Saxos, Holder, S. 154ff., Übersetzung bei Herrmann, Saxo I, 206ff. Die Vorgeschichte bei Holder, S. 127ff., Herrmann I, 169ff. Dazu Herrmann II, 348ff.
4) Holder, S. 10, Herrmann, Saxo I, 15. Dazu II, 66f.
5) Hervararsaga, S. 85f., Str. 73. Übersetzung von Genzmer, Thule I, 25. — Die Verse folgen in der Textgestaltung von Heusler und Ranisch, Eddica minora (Dortmund 1903), S. 1ff. Die Übersetzung Genzmers ist ungeändert wiedergegeben. Es ist aber zu beachten, daß sie dem Urtexte nicht gerecht wird und statt des Wortes „geboren" (borinn) „erwachsen" sagt.
6) Hervararsaga, S. 87f., Str. 78—79. Übersetzung von Genzmer, Thule I, 26.
7) Hervararsaga, S. 88, Str. 80, und S. 144f., Str. 83—85. Übersetzung von Genzmer, Thule I, 26f. — Auch hier stimmen Urtext und Übersetzung nicht überein, da einige offenkundige Verderbnisse beseitigt werden. Hierher gehört Str. 80, daß an Stelle des „Tyrfing" das Terwingenland eingesetzt wurde, das Angantyr nicht teilen will (darüber siehe unten). Außerdem wurde mit Recht hervorgehoben, daß das im Urtext enthaltene Angebot Angantys, Hlod ein Drittel des Landes zu überlassen, unmöglich ist. Die beiden letzten Verse wurden darum in Klammern gesetzt. Klar ist, daß es Anganty nicht um ein mehr oder weniger geht, sondern um den Grundsatz, um die Ablehnung jeder Teilung der Herrschaft. — Der Übersetzer hat in den beiden eingeklammerten Versen versucht, die ausfallenden Verse sinngemäß zu ersetzen.
8) Hervararsaga, S. 149f., Str. 90—91. Übersetzung Thule I, 28.
9) Hervararsaga, S. 150, Str. 93. Übersetzung Thule I, 29.
10) Hervararsaga, S. 152, Str. 98. Übersetzung Thule I, 29.
11) Hervararsaga, S. 152, Str. 99. Übersetzung Thule I, 30.
12) Hervararsaga, S. 153, Str. 100, 7—8. Übersetzung Thule I, 30.
13) Hervararsaga, S. 153f., Str. 103. Übersetzung Thule I, 30.
14) Hervararsaga, S. 155, Str. 104—105. Übersetzung Thule I, 31f.
15) Saxo, übersetzt von Herrmann I, 210.
16) Mudrak, DHS., S. 194f.
17) Über diese Auffassung und ihre Geschichte Schneider, GHS. III, 112, ENGHS., S. 136ff. So auch noch Heusler, Thule I, 24. Vgl. auch Schütte, Gotthiod und Utgard I, 222.
18) Etwa die, daß ein einzelner „Recke" auf die andere Seite wechselt. Ein Beispiel dafür bei Grimm, DS., Nr. 442 (Der eiserne Karl). Aber der Beiname Grytingaliði ließe sich damit schwerlich vereinigen.
19) L. Schmidt, Allgemeine Geschichte der germanischen Völker, S. 121ff.
20) Über die Lage der Jassarberge herrscht kaum ein Zweifel, siehe z. B. Heusler bei Hoops II, 576, der allerdings von den östlichen Karpathen spricht. Dagegen siehe Much bei Hoops I, 485, und bei Volz, Der ostdeutsche Volksboden (Breslau 1926), S. 115f.
21) So Heusler, Hoops II, 575f.
22) Schneider, GHS. III, 113, der die Ergebnisse Muchs (siehe oben, Anm. 20) ablehnt, begründet diese Ablehnung ungenügend mit der Feststellung, daß die Angaben des Vidsiþ vor allem historisch-geographischer Art sind und nicht aus der Heldensage stammen. So einseitig darf man diese Angaben nicht auffassen, und Analogieschlüsse solcher Art sind nicht zwingend. Sie können die festgestellten Tatsachen nicht entkräften. Eine von Schneider allerdings nicht erwähnte Schwierigkeit liegt lediglich darin, daß der Name der Dounoi in dieser Gestalt nicht

überliefert ist. Die Lesarten lauten Didounoi und Idounoi, Schönfeld, Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen, S. 72. Die wechselnden Lesarten zeigen aber, daß an dem Namen etwas nicht in Ordnung ist, und dazu kommt, daß er in keiner der überlieferten Gestalten erklärbar ist, die auch keinerlei sachlichen Anschluß an Ortsbezeichnungen ermöglichen. Die Herstellung der Namensform Dounoi und der Beziehung zur Dunheide bietet die einzige sachlich mögliche Erklärung, zumal die Lage der Wohnsitze nach den Angaben des Ptolemaios II, 11 mit den Angaben über die Lage des Schlachtortes an den Jassarbergen und am Weichselwalde (eigentlich Wald der Weichselanwohner, Weichselleute, Much bei Hoops IV, 555) übereinstimmt. Gegen die Karpaten als Schauplatz und für die Katalaunischen Gefilde auch Schmidt, Die Ostgermanen² (1934), S. 575.

23) So bei Volz, S. 115.

24) Schneider, GHS. III, 102.

25) Schmidt, Allgemeine Geschichte der germanischen Völker, S. 79. Der Zusammenstoß fand danach am Oberlaufe der Weichsel nördlich der Karpathen statt und endete mit einer Niederlage der Hunnen. Siehe auch Much bei Volz, a. a. O., S. 115. Die geschichtlichen Tatsachen stimmen mit den Angaben des Hunnenschlachtliedes so genau überein, daß ein Zusammenhang unbestreitbar ist. Damit erledigt sich auch Schüttes Versuch, eine Übertragung nach Osten zu erweisen, wobei er als Grundlage zwei geschichtliche Tatsachen annimmt, nämlich außer der Schlacht von 451 die Niederlage des Chlodio gegen Aetius von 431; vgl. Gotthiod und Utgard I, 220.

26) Siebs, ZfDPhil. 24, 155. Siehe dazu Geiger, „Hunne, Hans Hunen", HDA. IV, 506.

27) SG. III/2, 242, 246.

28) Schönfeld, Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen (Heidelberg 1911), S. 142ff.; Kluge, Wörterbuch, S. 227, s. v. „Hüne". Die grundsätzliche Verschiedenheit der Namen war schon Jakob Grimm völlig klar, DM.⁴, 433f.; III, 151.

29) Siehe dazu Mudrak, DHS., Register unter „Ratgeber, falscher".

30) Gautrekssaga von Ranisch (Palästra, Bd. 11), S. 28ff.

31) Saxo, Holder, S. 255, 263. Übersetzung von Herrmann, Saxo I, 340, 352f.

32) Saxo, Holder, S. 65. Herrmann I, 65. Siehe dazu Herrmann II, 144ff.

33) Saxo, Holder, S. 216ff.; Herrmann I, 287ff. Das ist in den Grundzügen auch der Verlauf in der Hrólfssaga, c. 1ff.

36) Schack, Heldensagen des Firdousi II, 78ff. Vgl. Mudrak, DHS., S. 25ff.

37) Holtzmann, Indische Sagen, Neuausgabe von M. Winternitz, Jena 1921, S. 38ff.

38) Schneider, GHS. III, 101. Schneider spricht von einer Entlehnung aus der Heidrekssaga, wo Hervor von ihrem Vater Anganty die Herausgabe des Tyrfingschwertes aus dem Grabe verlangt. Dabei bleibt gänzlich unbeachtet, daß die beiden in Betracht kommenden Erzählungen überhaupt nichts miteinander zu tun haben.

39) Herodotos III, 31f. Über die sagengeschichtliche Stellung dieses Berichtes siehe Mudrak, DHS., S. 27ff.

40) Die Zusammengehörigkeit der Berichte mit dem Hunnenschlachtliede hebt Schneider, GHS. III, 107ff. hervor. Die Saga bei Detter, Zwei Fornaldarsögur (Halle 1891), S. 81ff. Saxos Bericht Holder, S. 240ff., Herrmann, Saxo I, 318ff.

41) So auch Schneider, GHS. III, 109.

42) So bezeugt Orosius ausdrücklich (V, 16, 14), daß die Schlacht bei Vercellae nach Tag und Ort vereinbart worden sei. Siehe auch Plutarch, Marius 25. Die Sitte ist auch sonst bezeugt und lange lebendig geblieben. Beispiele bei Lauffer, Die Entwicklungsstufen der germanischen Kultur, bei Nollau, Germanische Wiedererstehung (Heidelberg 1926), S. 131.

43) Grimm, DM.⁴, S. 122. Siehe auch SG. III/2, 31.

44) Siehe Mudrak, Zur germanischen Heereseinteilung; Bausteine III, 94.

45) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 478ff.

46) Spieß-Mudrak, Deutsche Märchen — Deutsche Welt, S. 445ff.

47) Hüsing, Perseus. Bausteine VI, 43ff.

Zum Beschluß

Als ich vor fast drei Jahren meine Darstellung der Deutschen Heldensage beendete, war mir klar, daß damit nur ein äußerlicher, kein wirklicher Abschluß gegeben war; denn ich hatte meine Arbeit von vornherein mit dem Blicke auf den gesamten Bereich der germanischen Heldensage begonnen, und die bei dem engen Kulturzusammenhange zwischen den einzelnen germanischen Völkern stets schwierige Grenzziehung ist dort um so unbegründeter, wo diese Völker selbst durch die Tat, nämlich durch die wechselseitige Übernahme und Gestaltung ihres Saggutes, die Grenzen aufgehoben haben.

Wie dieses Buch somit auf das engste mit meiner Darstellung der deutschen Heldensage verbunden ist, sind auch die gesamte Anlage und die Ziele, die erreicht werden sollten, dieselben. Auch hier kam es also vor allem darauf an, vor dem Leser zunächst einmal die Quellen in der notwendigen Vollständigkeit auszubreiten und von der so geschaffenen Grundlage aus Herkunft und Wesen der einzelnen Sagen zu untersuchen. Schon in der Einleitung ist allerdings auf die Verschiedenheiten hingewiesen, die sich für unsere Quellen ergeben. Haben wir es bei der deutschen Heldensage so gut wie ausschließlich mit Lied und Epos zu tun, und ist mit einer einzigen Ausnahme die Sprache der Denkmäler die des Volkes, so nimmt hier die Prosa einen breiten Raum ein, und die Sprache ist in vielen Fällen die lateinische. Konnten bei der Darstellung der deutschen Heldensage die Quellen selbst in verhältnismäßig großem Umfange zu Worte kommen, so beschränkte sich hier die Möglichkeit, dem Leser die Denkmäler selbst vorzuführen, auf die in der Volkssprache gehaltenen Dichtungen, bei denen von ihr reichlich Gebrauch gemacht wurde, sowie auf Proben der in die Prosaquellen eingestreuten Strophen; auch hier kam es ja darauf an, vor allem einen Eindruck vom künstlerischen Gehalte der Heldendichtung zu erwecken. Sinnlos wäre es gewesen, in größerem Umfange Proben aus der lateinischen Umdichtung Saxos aufzunehmen; das ist nur ganz gelegentlich und auch dann fast ausschließlich anmerkungsweise geschehen, um Saxos Arbeitsweise dort zu verdeutlichen, wo wir in der Lage sind, die Grundlagen seiner Wiedergabe wenigstens annähernd wiederherzustellen.

Neben dem Ziele, einen Einblick in das Wesen der Heldendichtung und in ihre künstlerische Bedeutung zu vermitteln, kam es vor allem darauf an, die stofflichen Grundlagen zu ermitteln und damit zugleich die Frage zu beantworten, welche Beziehungen zwischen der Heldensage und dem volkhaft verwurzelten Geistesleben walten. Daß so wie in der deutschen auch in der nordischen Heldensage zwischen den einzelnen Sagen starke haltungsmäßige Unterschiede bestehen, wurde schon in der Einleitung hervorgehoben, und hier kann hinzugefügt werden, daß sich diese Unterschiede nicht nur aus der freilich oft recht verschiedenen Eigenart der Menschen ergeben, die unsere Quellen gestaltet haben: Die Vaterrache, wie Helgi und Hróarr sie üben, zeigt von vornherein andere Züge als Amleths Verhalten, dessen ganzes Sinnen und Trachten doch demselben Ziele nachstrebt. Gehören somit auch beide Sagen demselben Vorstellungsbereiche an und liegt ihnen letzten Endes dieselbe Überlieferung zugrunde, so hindert das keineswegs außerordentliche Verschiedenheiten in Wesen und Verhalten der Helden.

Nicht jeder wirklichen oder vermeintlichen Beziehung zwischen nordischer Heldensage und Geschichte wurde nachgegangen; das war schon darum nicht möglich, weil wir in vielen Fällen über

die Feststellung oder Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen, dieses Geschlecht oder jener Held sei geschichtlich; selbst wenn man derartige Gleichsetzungen anerkennt, helfen sie nicht weiter, weil wir die geschichtlichen Vorgänge nicht kennen, in die Gestalten der Sage verflochten waren. Fast durchwegs ließen sich dagegen enge Beziehungen zur volkseigenen Überlieferung feststellen, die allein schon ausschließen, daß in derartigen Fällen die Sage neugestaltete Geschichte ist.

Unverkennbar liegen dort dieselben Verhältnisse vor, wo ein geschichtliches Völkerringen in der nordischen Heldensage mit Sicherheit feststellbare Spuren hinterlassen hat. Diese Fälle sind nicht allzu häufig, doch zeigt sich in ihnen dasselbe Ergebnis, das die Untersuchung der deutschen Heldensage zeitigte: Nie folgen Anlage und Aufbau der Sage dem geschichtlichen Ablaufe, ihre Grundlagen schöpft sie vielmehr aus einem durchaus anderen Bereiche, aus der Überlieferungswelt.

Hier allerdings stoßen wir auf immer neue Züge und Verbindungen, wenn es sich bei diesem Reichtume auch nicht überall um innerlich zusammengehöriges Erzählgut handelt. So wie in der deutschen Heldensage können wir feststellen, daß aus der Volksüberlieferung stammende Züge nicht immer in innerer Verbindung zueinander stehen und daß in manchen Sagen nicht die Rede davon sein kann, daß diese Züge sich zu geschlossenem, gegliedertem Aufbaue aneinanderfügen. In der Mehrzahl der Fälle aber ist ein durchaus folgerechter Zusammenhang auch dort noch unverkennbar, wo mehr oder weniger arge Störungen den ursprünglichen Wesensgehalt verdunkeln, und fast immer zeigt sich, daß die mit den Gestalten der Sage verbundenen Züge diese als Angehörige der Volksüberlieferung erkennen lassen.

Wurde schon vorhin darauf verwiesen, daß die einzelnen germanischen Völker bei Übernahme und Gestaltung von Stoffen der Heldensage keine gegenseitigen Grenzen anerkennen, so gilt das in viel tieferem Sinne auch für die Grundlagen der Sagen selbst, auch dort, wo die Geschichte einer Heldensage ausschließlich innerhalb eines einzigen Volkstumes verläuft. Eindrucksvoll zeigt die deutsche Heldensage die überragende Bedeutung, die für ihr Werden die für die nordrassischen Völker so bezeichnende Reichsgründersage gewonnen hat, und die nordische Heldensage bringt dafür eine Reihe neuer Belege. Liefert diese Sage doch in immer neuen Gestaltungen die Grundlage für die Helgisage, für die Sage vom Sippenzwiste der Skiǫldunge, für den Bruderkampf zwischen Anganty und Hlǫd, und geht doch auf sie die Sage von Amleth zurück. Die bedeutsame Rolle, das Auftreten und Wirken der Schicksalsgestalten ist in der nordischen Heldensage im selben Maße zu spüren wie in der deutschen. Hier wie dort weist die als Vogel erscheinende Schicksalsfrau den Helden zu der ihm bestimmten Braut, wie denn überhaupt der Auszug des Helden in die „andere Welt", wo er seine Gattin gewinnt, einen ganz wesentlichen Anteil an der Gestaltung der nordischen Heldensage hat. Hiǫrvards Werbung um Sigrlinn, Helgis Verhältnis zur Walküre, die Überlieferungen von der „Jungfrau im Turme", wie sie sich an Gestalten der nordischen Heldensage, an Thora, Gunwara und andere anschließen, zeigen hier wie dort dieselbe Grundlage. Selbst der Gedanke, daß die Frau aus der „anderen Welt" den Helden, der ihr zum Manne bestimmt ist, zu sich holt und für sich erzieht, wie ihn die Sage von Kudrun enthält, findet sich trotz aller Entstellung noch deutlich erkennbar in der Sage von Hading und Harthgrepa. Die Gestalt des Vaters, der die eigene Tochter heiraten will, ist in gleicher Weise in der deutschen und in der nordischen Heldensage heimisch, und desgleichen die Vorstellung, daß die Heldin die „Wandelbare" ist, die zwei verschiedene Wesensseiten zeigt, so daß ihr neben der schönen eine häßliche Gestalt eigen ist, denn die Kráka der Sage von Ragnar Loðbrók und die rauhe Els der Wolfdietrichsage gehen auf dieselbe Grundvorstellung zurück. So wie wir in der deutschen Heldensage die Gestalt des Zwiespältigen kennen lernten, tritt uns auf nordischem Boden nicht nur der Ratgeber Reginn, sondern

auch ein Gizurr, vor allem aber ein Starkadr entgegen, und an dem Odin, der Harald und seinen Neffen entzweit, haften deutlich dieselben Züge.

Mit Absicht wurde die Überlieferung von Svipdag und Menglod in die Darstellung aufgenommen und auf ihren Wesensgehalt untersucht. Gewiß gibt es weder in Deutschland noch im Norden eine Heldensage, von der man sagen könnte, sie sei mit dieser Überlieferung wesensgleich oder aus ihr erwachsen. Wohl aber ist hier wie dort dieselbe Grundvorstellung nachweisbar, nämlich die Schicksalsfügung, die ein bestimmtes Paar füreinander ausersieht, der Weg des Helden aus dieser in die „andere Welt", und als Krönung seines Beginnens die Vereinigung mit der Herrin des umhegten Bereiches, die als Besitzerin des Lebensbaumes über Leben und Tod Macht hat. Wir erinnern uns hier nicht nur an Sigfrid und Brünhild, zwischen denen durchaus gleichartige Beziehungen walten; auch Hiorvard weist das Schicksal zu Sigrlinn, wie denn überhaupt die im Norden besonders reich ausgeprägte Vorstellung von der Jungfrau im Turme demselben Bereiche angehört. Ebenso erinnert die Walküre, die Helgi als Gattin bestimmt ist, an das Paar, dessen Wesen uns aus den Gestalten Svipdags und Menglods erkennbar wird.

Die Dichtungen von diesen Gestalten können aber darüber hinaus noch zur Klärung des vielumstrittenen Verhältnisses zwischen Heldensage und Märchen beitragen. Beziehungen zwischen Märchen und Heldensage standen schon für die deutsche Heldensage fest, da hier wie dort dieselbe stoffliche Grundlage erkennbar war, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß hier wie dort sich dieselben Züge vorfanden, sondern in dem viel weitergehenden, daß dieselben Züge in gleichartiger Verkettung denselben Aufbau ergaben, so daß also Wesensgleichheit vorlag. Dennoch konnte nicht erwiesen werden, daß die Heldensage aus dem oder jenem Märchen gestaltet worden sei. Dichtungen wie die von Svipdag und Menglod führen uns zur Lösung dieser Fragen. Sie zeigen uns Lebensformen, die weder die des Märchens noch die der Heldensage sind, aber auf eine dramatische Gestaltung schließen lassen, die in der Kultur der nordrassischen Völker dort eine große Rolle spielt, wo eine freie Entfaltung eigenen Wesens stattgefunden hat, also vor allem in Hellas, aber auch in Indien, wo Spuren dieses Dramas ebenfalls sehr früh auftauchen, wie sie ja auch für Deutschland noch sicher erkennbar sind. Aus solchen Lebensformen sind offenbar, zunächst unabhängig voneinander, Heldensage und Märchen erwachsen, und aus der gleichartigen Grundlage erklären sich die weitreichenden Gemeinsamkeiten, die vor allem auf einer bestimmten Weltanschauung und auf einem dieser eigentümlichen dualistischen Weltbilde beruhen.

Daß die deutsche Heldensage nicht in sich abgekapselt war, sondern enge Beziehungen zu verwandten, wenn auch nicht germanischen Völkern aufweist, hatte ihre Untersuchung mit Sicherheit ergeben. Derselbe Sachverhalt ist auch für die nordische Heldensage erweisbar. Die Kulturbeziehungen zu keltischen Völkern zeigen sich in der Übernahme von aus diesem Bereiche stammenden Zügen. Wesentlich bedeutungsvoller ist aber auch für die nordische Heldensage der Osten geworden. Das zeigt sich an den Sagen von Amleth und von Ragnar Lodbrók, und Gestalten derselben Art finden sich auf germanischem Boden genau so wie weit im Osten, und die Verwandtschaften reichen bis Indien. So wie Hlodr in der Brünne geboren ist, und Helgi sie, einen Tag alt, trägt, kommt Karna mit den Waffen zur Welt, und an seine Wasserfahrt erinnert der Held, der als Kind zu Schiffe, umgeben von Waffen, in das Menschenland kommt.

Wir haben es hier schon mit Zügen zu tun, die durchaus der Gedankenwelt des Kriegertumes entsprechen und in dieser Gestalt im besonderen Eigentum der Heldensage sind, in deren Rahmen sich zweifellos Sonderformen entfaltet haben. Durch die gesamte germanische Heldensage, aber

auch weit über sie hinaus läßt sich der Zug verfolgen, daß der Held mit Waffen und Roß des Vaters oder des Ahns zu seinen Taten auszieht, wie denn überhaupt eine innerliche, sich im Gebrauchswerte keineswegs erschöpfende Beziehung zwischen dem Helden, seinem Rosse und seinem Schwerte besteht. Auch die Volksüberlieferung kennt das besondere Roß, das zugleich mit dem Helden geboren ist und ihm die Erfolge auf seinem Lebenswege möglich macht, und ebenso das Schwert, mit dem allein die das Schicksal entscheidende Tat vollbracht werden kann. Es ist aber unverkennbar, daß bestimmte Züge innerhalb der Heldensage nur dieser eigene Sonderformen angenommen haben, und das Dasein oder Fehlen solcher Züge erleichtert in vielen Fällen die Entscheidung, ob wir von Heldensage sprechen dürfen oder nicht. Die im Gange der Untersuchungen nachgewiesenen, oft sehr engen Beziehungen dürfen überhaupt nicht dazu führen, die Heldensage als solche einfach als eine Teilerscheinung innerhalb der Volksüberlieferung anzusehen. Eine solche Auffassung widerspricht nicht nur dem schon in der Einleitung zur „Deutschen Heldensage" hervorgehobenen Anteile des Dichters am Werden der Heldensage, sondern vor allem auch der für die Volksüberlieferung bezeichnenden Zeitlosigkeit, die sich in der ständigen, mündlichen Fortpflanzung durch die Jahrhunderte hin von uralten Zeiten bis in die Gegenwart ausdrückt, sowie in der einfachen, schlichten Haltung, die auch dem Märchen das Gepräge gibt. Demgegenüber stellt die Heldensage das kriegerische Lebensgefühl und eine heldenmäßige Haltung in den Mittelpunkt des Geschehens, wie sie einem Zeitalter notwendig und angemessen ist, in dem es in Angriff und Abwehr um die Daseinsbehauptung eines Volkes geht. Daß aber eine Zeit heldischer Haltung allein für die Schöpfung einer Heldensage nicht genügt, das beweist am besten die Geschichte des deutschen Volkes, das solche Zeiten immer wieder durchlebt und in ihnen sich immer wieder bewährt hat; denn eine Heldensage ist nur einmal, dann aber niemals wieder entstanden. Die Erklärung für diese Tatsache liegt darin, daß wesentliche Voraussetzung der Heldensage eine der Gesamtheit vertraute, in ihr unmittelbar lebendige Überlieferung ist, die auf der breiten Grundlage einer volkhaft verwurzelten Weltanschauung beruht und unter dem starken Eindrucke des in der Geschichte sich vollziehenden Lebenskampfes innerhalb einer kämpferischen Gemeinschaft, wie sie besonders die Gefolgschaft darstellt, zu heldenhafter, die einzelnen Glieder unbedingt verpflichtender Haltung gesteigert wird. Die gesamte Handlung wird nicht als Einzelfall gewertet, sondern hat schicksalhaft bestimmte, allgemeine Bedeutung. Nur das Zusammentreffen einer lebendigen Überlieferung und eines heldischen Lebensgefühles ermöglicht die Entstehung einer Heldensage, und ihr Leben währt nur so lange, als beide Quellen fließen. Daß im Laufe der Zeit gerade die führenden Schichten die Fühlung mit der Volksüberlieferung verloren, die vor allem in politisch wenig einflußreichen Kreisen, wie dem Bauerntume, ein Rückzugsgebiet fand, läßt das allmähliche Schwinden der Heldensage verstehen, die ja überhaupt nicht eine Erscheinung unserer Gegenwart, sondern der Geschichte ist. Lebt sie aber auch nicht mehr in mündlicher Überlieferung, und trägt sie auch in ihrer äußeren Erscheinung nicht das Kleid unserer Gegenwart, sondern der Zeit, in der sie entstanden ist, so ist sie dennoch über den Wandel der Zeiten und Formen hinweg ihrem Wesen nach auch heute noch mit uns verbunden. Ihr Werden aus volkstümlicher Überlieferung aber, die uns immer vertrauter werden muß, je mehr wir Ernst mit der Erfüllung der Forderung nach einer in ihren Grundlagen deutschen Kultur machen, sagt uns, daß diese Schöpfungen zu uns gehören und wir zu ihnen. Derselbe Geist, der einst die Heldensage gestaltete, ist auch heute noch, trotz veränderten Ausdrucksformen in seinem Wesen stets sich selber gleich, am Werke, und macht die gesamte germanische Heldensage als kostbares Vermächtnis der Ahnen jetzt und in Zukunft zum unverlierbaren Besitz unseres Volkes.

Namen- und Sachverzeichnis

Jahrbuch für historische Volkskunde

Band I. Die Volkskunde und ihre Grenzgebiete

Herausgegeben von Dr. Wilhelm Fraenger

348 Seiten mit 206 Abbildungen. Ganzleinen RM 24.—

Inhaltsübersicht: Prof. Dr. A. Haberlandt, Volkskunde und Vorgeschichte — Prof. Dr. Hans Naumann, Prolegomena über vergleichende Volkskunde und Religionsgeschichte — Geh. Rat Prof. Dr. Hans Fehr, Das Stadtvolk im Spiegel des Augsburger Eidbuches — Prof. Dr. E. Frhr. v. Künßberg, Rechtsgeschichte und Volkskunde — Prof. Dr. E. Frhr. v. Künßberg, Hühnerrecht und Hühnerzauber — Prof. Dr. R. Petsch, Volkskunde und Literaturgeschichte — Geh. Rat Prof. Dr. J. Bolte, Zur Geschichte der Punktier- und Losbücher — Geh. Hofrat Prof. Dr. M. Haberlandt, Volkskunde und Kunstwissenschaft — Dr. W. Fraenger, Materialien zur Frühgeschichte des Neuruppiner Bilderbogens — Kritische Bibliographie

Band II. Vom Wesen der Volkskunst

Herausgegeben von Dr. Wilhelm Fraenger

246 Seiten mit 29 Abbildungen im Text und 63 Abbildungen auf 30 Kunstdrucktafeln. Ganzleinen RM 20.—

Inhaltsübersicht: Prof. Dr. Alfred Vierkandt, Prinzipienfragen der ethnologischen Kunstforschung — Dr. Hans Prinzhorn, Vom Urvorgang der bildnerischen Gestaltung — Prof. Dr. Arthur Haberlandt, Begriff und Wesen der Volkskunst — Geh. Hofrat Prof. Dr. Michael Haberlandt, Die europäische Volkskunst in vergleichender Betrachtung — Dr. Wilhelm Peßler, Grundzüge zu einer Sachgeographie der deutschen Volkskunst — Prof. Dr. Eduard Hoffmann-Krayer, Über Museen für vergleichende Volkskunde — Prof. Dr. Karl v. Spieß, Der Mythos als eine der Grundlagen der Bauernkunst — Dr. Sigurd Erixon, Schwedische Bauernmalereien — Dr. Wilhelm Fraenger, Deutsche Vorlagen zu russischen Volksbilderbogen des 18. Jahrhunderts — Kritische Bibliographie

Band III/IV. Die Sachgüter der deutschen Volkskunde

Herausgegeben von Dr. Oswald Adolf Erich

490 Seiten mit 362 Abbildungen im Text und 248 Abbildungen auf 66 Kunstdrucktafeln und 1 Karte
Ganzleinen RM 28.75

Inhaltsübersicht: Dr. Friedrich Baumhauer, Bäuerliche Schnitzereien des ostpreußischen Oberlandes — Prof. Dr. Arthur Haberlandt, Zur Kulturgeschichte der Hausformen Oberdeutschlands — Fritz Hellwag, Volkskunst und Möbeltischlerei — Geh. Rat Prof. Dr. Carl Schuchhardt, Zwei homerische Trinkgefäße als Vorläufer des Pokals — Prof. Dr. Carl Berling, Alt-Sächsisches Steinzeug aus Waldenburg-Zeitz — Dr. Oswald A. Erich, Gotische Tongefäße in Mitteldeutschland — Dr. Waldemar Heym, Das bäuerliche Geschirr in Westpreußen — Dr. Heinz Knorr, Die slawische Keramik in Ostdeutschland — Dr. h. c. Franz Krüger, Der Ziegelstein — Dr. Otto Bramm, Deutsche Brautkränze und Brautkronen — Dr. Wolfgang Bruhn, Das Kostüm der vier Elemente — Astrid Dibbelt, Die hinterpommersche Weberei — Prof. Dr. Viktor von Geramb, Zur Doktrin der Volkstracht — Prof. Dr. Dorothee Klein, Beiderwand-Studien — Dr. Walther Bernt, Volkskunst am Eisen, Kupfer und Messing — Prof. Dr. Konrad Hüseler, Die Silberkammer der Mecklenburger Herzöge — Dr. Rudolf Kriß, Technik und Altersbestimmung der eisernen Opfergaben — Prof. Dr. Otto Lehmann, Spiele und Spielzeug in Schleswig-Holstein — Dr. Fritz Rumpf, Spielkarten — Dr. Herbert Schlenger, Die Sachgüter im Atlas der Deutschen Volkskunde — Prof. Dr. Karl v. Spieß, Grundlinien einer Formen- und Gestaltenkunde der Gebildbrote

Band V/VI. Marksteine der Volkskunst I

Von Prof. Dr. Karl von Spieß

270 Seiten mit 225 Abbildungen im Text und auf 80 Kunstdrucktafeln. Ganzleinen RM 28.75

Inhaltsübersicht: Der Weg zur Volkskunst — Die Schicksalsgestalten und ihr Kreis — Das Kind der drei Mütter — Der vom Vogel Getragene — Der Schuß nach dem Vogel — Die Hasenjagd

HERBERT STUBENRAUCH VERLAGSBUCHHANDLUNG / BERLIN

Edmund Mudrak / Die Nordische Heldensage